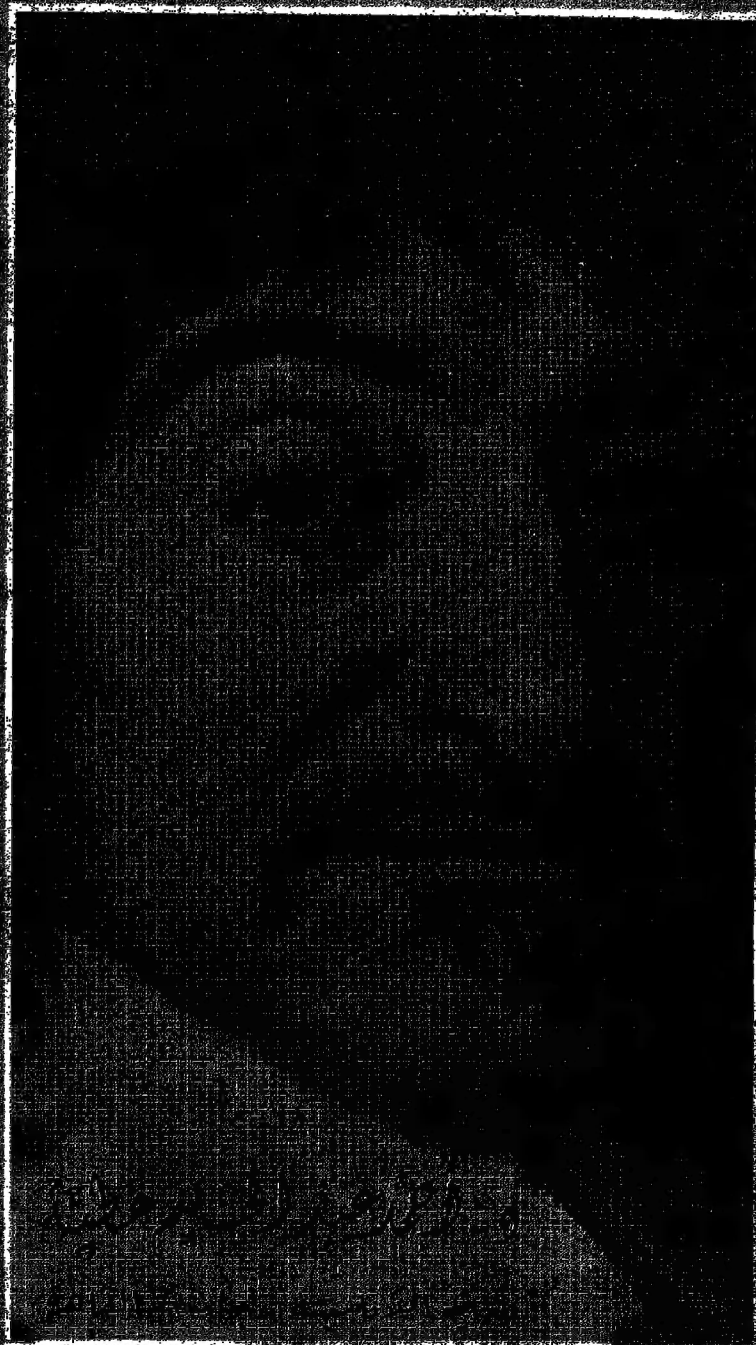


الديكارتية في الفكر العربي المعاصر



مؤلفه
د. محمد عبد الحليم
م. عبد الحليم

اهداءات ٢٠٠٢

١.د/ يوسف زيدان

مدير المخطوطات و الاهداءات

الدِّيكَا تَيْبِيَّةُ فِي الْفِكْرِ الْعَرَبِيِّ وَالْمَعْرِفَةِ

دراسة مقارنة في

المذاهب الفلسفية الغربية والثقافة العربية الحديثة

د. أحمد عبد الحليم عطية
كلية الآداب - جامعة القاهرة

دار الثقافة والنشر والتوزيع
ت. ج. سيف الدين المراني - العبالة
القاهرة ت / ٩٠٤٦٩٦

إهداء

الى ابن فرغونة(*) وفيلسوف مصر « صاحب الجوانية »
والذى يعنى الكثير بالنسبة لقسم الفلسفة بأداب القاهرة
الى عثمان امين : درسا ديكارتيا واضحا متميزا
ووجها مصريا مشرقا نبيلًا
ووعيا فلسفيا جوانيا حقيقيا

(*) مزغونة قرية بمحافظة الجيزة بمصر .

تصديير

يقع هذا للعمل فى اطار ما نسميه الفكر العربى المعاصر ، هذا الاسم الذى يتردد بكثرة فى الأونة الحالية ، ويبدو وكأنه قد تم تحديده ومعرفة المقصود به . وقد ائسند النقاش حول حقيقة وجوده وردد البعض هل هناك بالفعل فكرا عربيا معاصرا أو بالتحديد فلسفة عربية معاصرة وأنكر من أنكر ولكد من أكد حقيقة هذا الفكر . ويتراءى للباحث ان اصطلاح الفكر العربى المعاصر لا يطلق على كيان ثابت محدد بالفعل تمت صياغة الاطر العامة التى تحدده والذى يدور حولها .

واللحقيقة ان الفكر العربى المعاصر فى سبيله للتكوين فهو يسعى للتحديد والاكتمال ، وذلك على مستويين الأول : ان جهود المفكرين والفلاسفة العرب المحدثين لا زللت فى بدايتها ، كما أن دور الباحثين العرب فى الكشف عن هذا الفكر وتحديد معالمه اللثام عن مناطقه اللجهولة وجهود رواده المغمورين خاصة فى بداياته لا زال بسيطا . ومن هنا فمستولية للجيل الحالى من الدراسين مضاعفة لا تقتصر على العودة للأصول الأولى لهذا الفكر لدى الفلاسفة المسلمين الذين تعاملوا مع الفلسفة اليونانية السابقة عليهم باعتبارها مطلبا عصريا لها أهميتها وضرورتها ، بل تتمثل فى الأساس فى لمدرآك حقيقة هذا العصر واشكالياته ومتطلباته وكيفية التعامل معه ، ومعرفة كيف تعامل الفلاسفة المحدثين مع أمثال تلك الاشكاليات وما طرحوه من مناهج وحلول خاصة بهم .

وقسدا أدرك للرواد المحدثين من المفكرين العرب أهمية الغرب بالنسبة لهم التى تتساوى مع أهمية اليونان بالنسبة للقدماء وان كانت أكثر حيوية لانها قريبة من عصرنا الحالى ومن هنا أصبح الغرب وجهود أعلام الفلسفة الغربية المحدثين والمعاصريى عنصرا أساسيا فيما قدمه

هؤلاء الرواد ، بحيث يمكن القول بقدر لا بأس به من الوضوح والدقة ان ما قدمه هؤلاء من عرض ونقل وترجمة وتفسير لمذاهب الفلاسفة الغربيين المحدثين يقدم لنا بوضوح صورة ما بشكل غير مباشر - للفكر العربى المعاصر ، حيث يعرض لنا عرضا كاملا عدة جوانب هامة شكلت تفكير هؤلاء للرواد هي :

— صورة الفكر الغربى والفلاسفة المحدثين كما تمثلت فى أذهانهم ، أو ما وجدوه لدى هؤلاء ، والحقيقة ان ما أخذوه عن هؤلاء هو ما كانوا يبحثون عنه لديهم ، أى أنهم أخذوا ما يتفق ومتطلباتهم .

— ان عقلية هؤلاء الرواد ومكوناتها وتاريخيتها وما تحتوى عليه من جوانب متعددة ثقافية (تشمل : الفكر والدين والمعتقدات) وسياسية واجتماعية تختلف عن الباحثين الغربيين بحيث يصح القول أن ما نقلوه عن هؤلاء يحمل فى كثيره جدا من الأحيان بصماتهم ونتاج عقولهم بل وقد يعبر عنهم بشكل أمين للغاية لأنه فى النهاية اختيارهم .

— ان الجوانب التى توقف أمامها هؤلاء الرواد تنوعت وتعددت بحيث شملت فى معظم الأحيان المذاهب الغربية كلها وان كان يعاب على تلك الجهود أنها تناولت هذه المذاهب بشكل فردى منعزل بعضها عن بعض من جهة ومنفصلة عن سياقها الواقعى من جهة ثانية .

— ان هذه الجهود (المنقولة) فى أغلب الدراسات لم تعى تماما أهمية ودور الفكر والفلسفة الغربية الحديثة فى تشكيل العقل العربى ودفعته الى التعامل مع واقعه أى أنها كانت هدفا لذاته وانها لم تمثل صدمة بالنسبة له تجعله يتجاوز هذا الواقع ، بل قد يكون العكس هو الصحيح . وهو ان تلك الجهود المنفردة انتقلت من جدل الفكر مع الواقع لالى الدعوة الى مذاهب غربية والتبعية لها واستخدامها ضد مثيلاتها من مذاهب تابعة أيضا للغرب . فهاجم

أنصار العقلانية دعاة للوضعية والوجودية مثلما استبعد أنصار الوضعية كل المذاهب الأخرى ورفض من وصفوا أنفسهم بالوجودية الجميع وتحركوا فى إطار ذاتى مغلق *

ومن هنا يستدعى سعينا لمعرفة الصورة الكاملة لما أطلقنا عليه الفكر العربى المعاصر بالاضافة لبحث جهود رواده اعادة النظر مرة أخرى للغرب لمعرفة كيف أصبح أحد مكونات فكرنا المعاصر وما هى عناصره المختلفة وكيف تعاملنا معها ثم كيف نتعامل معها الآن *

وتأتى فى هذا فى الاطار العام هذه الدراسة الأولى التى تسعى لمعرفة صورة العقلانية الديكارتية كما انعكست فى وعينا المعاصر لتقديم فلسفة ديكارت بصورة نظن أنها جديدة ، صورة نتوقف عند بعض ثوابت هذه الفلسفة كما تحددت لدى الرواد المعاصرين واعتبرت هى للفلسفة الديكارتية أو أهم معالمها ، كما تستشرف هذه الدراسة بقية معالم الديكارتية التى لم تدرس بعد الدرس الكافى فى العربية حيث ينبه البحث عليها لاستكمالها *

ونتوقف هذه الدراسة عند الثوابت الآتية التى دخلت العربية ولستوعبها العقل العربى بشكل عميق وجاد كما تمثل فى محاولات مفكرينا الذى قدموا هذه الثوابت وهى :

١ - المنهج الديكارتي الذى قدم وطبق بالفعل على الأدب العربى كما تمثل فى محاولة طه حسين *

٢ - اللغة الفلسفية العربية الحديثة التى تم احيائها بنقل كتب الفلسفة الغربية وفى مقدمتها المقال فى المنهج *

٣ - العقل والذى اتخذ معنى حدسيا فى التفسير للمثالى أو المقرأة التقليدية التى قدمت فلسفة ديكارت بشكل دينى مثالى ايمانى لدى عثمان أمين *

٤ - العلم أو التفسير الولقى الذى ارتبط أحيانا بالتفسير
المساذى أو القراءة العلمية للتى تناولت فلسفة ديكرت فى اطار فلسفة
العلوم والابستمولوجيا (ديكرت الجديد لى يحيى هوى) •

٥ - التاريخ أو الديكرتية باعتبارها مركز تاريخ الفلسفة والبؤرة
الأساسية أو الاطار المرجعى لمعظم دراسات الفلسفة الحديثة •

ويسبق تناولنا لهذه الثوابت البدء ببيان الجسور التى انتقلت
بها هذه الفلسفة الى هؤلاء الرواد ، ولتلك المسألة أهميتها لانها
حددت لنا الاطار العام لهذه الجهود من جهة والموضوعات التى وقف
أمامها هؤلاء الرواد من جهة ثانية بحيث تابع العرب أساتذتهم الغربيين
متابعة دقيقة جدا ويخشى الباحث أن يكون مبالغا لذا صرح بأنهم شراح
للشراح الغربيين لفلسفة ديكرت قدموا لنا ما قدمه هؤلاء الشراح
فتابع عثمان أمين تفسير هملان وتابع للخضيرى وجميل صليبا شرح
اتين جيلسون وسار نجيب بلدى ويحيى هوى على خطى فرديناند الكيه
كما يشير كل منهم الى ذلك •

وكانت تلك الجهود الهامة لأساتذتنا فى متابعة تاريخ الفلسفة هى
الحافز لنا لاستكشاف صورة للفلسفة الديكرتية وتلمس بقية جوانبها
التي بقيت خارج اهتمام هؤلاء والتي نأمل أن تستكمل لدى الجيل
الحالى من الباحثين وتتطور الى اتجاهات أكثر معاصرة بل تصل الى
غايتها فى قراءة الفلسفة الغربية فى واقعها وفى علاقتها بنا • ومن
هنا نشير الى بعض جوانب الديكرتية التى لم تجد اهتماما كافيسا
منسبا مثل :

- فلسفة ديكرت العلمية •

- الاعتراضات التى قدمت لفلسفة ديكرت من مشاهير مفكرى
عصره والردود على هذه الاعتراضات التى تلقى ضوءاً قوياً على
الاتجاهات الفلسفية المختلفة فى هذا العصر •

- فلسفة اللغة عند ديكرت والتى اهتم بها علماء اللغة المعاصرين •

— سيكولوجيا ديكارت للقائمة على تفسير حالات النفس اعتمادا على أسسها الفسيولوجية •

— الأخلاق الديكارتية التي قل الاهتمام بها سواء في العربية أو غيرها حيث لا تقارن للدراسات التي تناولت الأخلاق بغيرها من جوانب الفلسفة الديكارتية ، وقد اجتهدنا في تناول هذا الجانب ونأمل أن تستكمل بقية الجوانب •

وبالإضافة الى ما تناولناه في بحثنا الحالي من الثوابت الأساسية في فلسفة ديكارت ، فقد توقفنا عند قضية هامة ظهرت مبكرا لدى الباحثين في الفلسفة وهي الميل الى العودة بالأفكار الفلسفية الحديثة الى أصول عربية اسلامية لدى الفلاسفة العرب • والحقيقة أنه ميل اغرى معظم الباحثين بحيث يندر ألا يقوم باحث بمقارنة ديكارت مع غيره من الفلاسفة أو المتكلمين أو الصوفية أو العلماء العرب ، ولا يتمثل ذلك في اشارة عابرة أو فقرة محددة بل يمتد ليشمل دراسات بأكملها سواء في فصول أو كتب مما استدعى منا ضرورة مناقشة هذه الظاهرة التي تكاد تجعل من ديكارت فيلسوفا عربيا ، موضحين ان ما يفيد الفكر المعاصر ليس تأكيد نسبة بعض الأفكار الديكارتية الى رواده القدامى بل مواصلة السير لاستيعاب الديكارتية وكل الفلسفة الغربية وتمثلها وتجاوزها في سبيل لبداع فكر فلسفي عربي معاصر •

وفي النهاية فان هذا العمل الذي أقدمه اليوم الى القارىء والمثقف العربى — اضافة للمتخصص — حصيلة سنوات طويلة من البحث قصدت من ورائه معرفة الى أى مدى يمثل الفكر العربى بكل تياراته ومذاهبه تحديا بالنسبة لنا حيث يتواجد فى ثنايا أعمال وكتابات رواد الفكر العربى المعاصر وان هذا التحدى سيظل قائما ما لم يستوعب العقل العربى حقيقة وجوهر المذاهب الغربية التي تسيطر على عقولنا ومقدار تأثيرها علينا ووضع هذه المذاهب فى سياقها الحضارى فى

إطار للفكر الغربى وتاريخ المجتمعات الغربية « وليس هذا رفضا للغرب أو هجوما عليه بقدر ما هو استنهاض للعقل العربى لاستيعاب وتمثل العصر بوعى وتجاوز كل من الفكر الغربى من جانب والتراث للقديم الذى يمثل ثقلا هائلا - يخشى البعض من التعامل معه فيكتفى بالتغنى له - وذلك من أجل رفض الأصنام جميعا القديمة والحديثة التى تشاء اليد وتعمى العقل فى تعامله مع الواقع وتبعد العقل العربى عن العصر الذى كاد أن يفلت منا أو كادنا نحن نفلت منه »

وسوف نتبع هذه للدراسة بدراسات تالية نعرض فيها للجهود المختلفة فى فكرنا المعاصر للتعامل مع الفكر الغربى حيث نتناول أيضا المذاهب الحيوية البرجسوية والنتيشوية فى الفكر العربى وقد أنجزنا بالفعل الدراسة التالية عن الوجودية فى الفكر العربى تحت عنوان « الصوت والصدى » أو الأصول للاستشرافية لوجودية بدوى ويبقى تناولنا أثر الوجودية فى الأدب العربى ويتلو ذلك دراسة البرجسونية وغيرها من مذاهب نرجو أن نتمكن من إنجازها قريبا وأن تساهم آراء وملاحظات القراء فى إثراء تلك للجهود التى تسعى لبحث الفكر العربى المعاصر »

الديكارتية فى الفكر العربى

مقدمة

ان الاهتمام بديكارت دائم لا ينقطع . والكتابة مستمرة متجددة عن الفيلسوف الذى أصبح علامة على الفلسفة الغربية الحديثة . والدراسات عنه بكل اللغات تعمق وتزيد النظر وتبحث عن الجديد وتعيد ما كتب عنه من قبل أو تترجم ما يصدر فى لغة أخرى . فقد طبع فى باريس من جديد كتاب للكسندر كواريه • Akorye « مقال حول فكرة الله والبرهان على وجوده عندديكارت Et les preuves son Existence Chez Descartes الذى يبين جذور أفكار ديكارت فى فلسفة العصور الوسطى ، وان اصالة الفكر الديكارتى تكمن فى تعديله وتحويله الأفكار التى ورثها عن هذه الفلسفة . كما صدرت ترجمة فرنسية لكتاب هارى • ج • فرنكفورت

H.G. Frankfurt عن التأملات Démon Réveur et fous الذى صدر بالانجليزية فى الولايات المتحدة ١٩٧٠ ويتضمن تحليلا لما جاء فى التأملات عن العقل ومشروعيته وكتاب جيفياف لويس

« المنهج والميتافيزيقا عند ديكارت » Metthod et Metaphysique Chez Descartes ، الذى جمعت فيه أهم البحوث التى كتبت فى هذين الموضوعين مثل : بحث كاسير عن « موقف ديكارت من فكرة وحدة العلوم » وهيز عن « الدور الديكارتى فى التأملات » ولوليبياتى العناصر الظاهريائية فى التحليل الديكارتى • ثم كتاب كل من فيرشابك Vere Chappell ووليم دينبى W. Dohey « خمسة وعشرين عام من الدراسات الديكارتية » الذى يشكل توثيقا كاملا لما كتب عن ديكارت خلال ربع قرن فى اللغات المختلفة الانجليزية والفرنسية

والألمانية والايطالية والأسبانية والهولندية ، كما يتضمن قائمة بمئتي
طبعة وترجمة لأعمال ديكارت وكذلك ما كتب عنه كالم فيزيائي ورياضي
وشخصية أدبية . كما لم تتوقف الكتابة عنه في العربية حتى
هذه اللحظة .

ونتوقف عند كتاب جلوكسمان Andre Gluck sman

« ديكارت هو فرنسا » Descartes C'est la France

الذي يعتبره بييرديكس أهم كتاب في الفلسفة يصدر منذ ظهور
لل كلمات والأشياء ١٩٦٦ - فهو هام لأنه يتحدث عن ديكارت ولأنه
لا يتحدث عن ديكارت ! انما يتحدث عنا نحن وعن مشاكل عصرنا
وقضاياه الفلسفية فديكارت هنا استخدم لقول شيء آخر ، فهو دعامة
يستند اليها جلوكسمان للتعبير عن زماننا الراهن أو بالأحرى فانه
« ديكارت جلوكسمان » وعودته الى ديكارت ليست عودة « الابن
الضال » الذي يرتقى في حضن التراث المطمئن بقدر ما هي بحث
لديكارت من الماضي الى الحاضر ، أي خلق ديكارت من جديد ،
ديكارت الذي يقف على أعتاب القرن الواحد والعشرين . فهو اذ
يتحدث عن ديكارت يثير كل المسائل المطروحة على عصرنا الراهن .
والحقيقة ان الكتابات المختلفة التي تدور حول فلسفة أي فيلسوف
كبير مثل ديكارت تنطلق منه وتضيف اليه وتتحدث عنه وعن أصحابها .
وبمعنى آخر نجد أن شراح الفيلسوف يجدون في إنتاجه من التنوع
والتناقضات أكثر مما رآه . هكذا كان الشأن مع ديكارت فسارتر
« صبغة بصبغة وجودية » ، وهنري لوفيفر « نصب فيه تمثالا ثوريا
يمشربا بالماركسية » اما جيلسون فقد جعل من ديكارت فيلسوفا مصلحا
ومتمما لتفكير الفلاسفة القدماء «^(١) » . واذا كان الجابري يرى أن
المذهب الديكارتي ليس آثار ديكارت الشخصية فحسب بل إنه ذلك
وزيادة وتلك الزيادة هي إنتاج المفكرين الذين تأثروا بديكارت « ويؤكد
أن المذهب الديكارتي اذ يتجاوز رينيه ديكارت فان ديكارت كفيلسوف
يتجاوز واقعہ بفضل الغنى الذي حصل عليه مذهبہ من بعده من جراء

للمشروح والانتقادات التي اثارها «^(٢) وعليه فاننا في هذه الدراسة نتفق مع بيير ديكس فيما قاله عن كتاب جلوكسمان عن ديكارت الذي ربما يعبر عن الأول جلوكسمان بأكثر مما يعبر عن ديكارت »

وتدور هذه الدراسة « الديكارتية في الفكر العربي المعاصر » أو صورة ديكارت في العربية حول فلسفة الفكر الفرنسي كما ظهرت في الفكر العربي ، نتناول فلسفته ونحدد معالم صورته كما ارتسمت في للكتابات العربية . والسؤال الأساسي في هذه الدراسة تدور حول تصورنا وفهمنا لديكارت والتصورات المختلفة له وكيفية تعاملنا معه باعتباره نموذجاً للفلسفة الحديثة ومؤسساً للعقلانية الغربية التي أثرت واستحوذت على تفكير جيل كامل من مفكرى العربية . والحقيقة أن ديكارت يعد نموذجاً هاماً للعلاقة الحضارية والتعامل الفكرى العربى مع الفلسفة الحديثة خاصة والفكر الغربى عامة . نحن أمام بحث فى الدراسات المقارنة أو بمعنى أدق فى الفلسفة المقارنة. حيث أن دراسة تأثيرات ديكارت توضح موقفا من الأفكار والمذاهب الغربية فى العصر الحديث وكيفية تعاملنا معها ونبل صورة هذه الأفكار حين تنتقل الى بيئات ومجتمعات أخرى ، وتحدد مسار التأثير بها فى فترة بعينها وتحدد بالتالى محتوى التفكير الغربى نفسه فى هذه الفترة التاريخية .

وتتكامل صورة الفكر العربى بتناول تعاملنا مع المذاهب والفلسفات الأخرى التي وجدت لها صدى فى مجتمعاتنا بالإضافة للعقلانية الديكارتية مثل : التطورية التي شاعت وانتشرت فى الفكر للعربى منذ بداية هذا القرن ووجدت اتجاهات وتأويلات متعددة لها تدعو اليها فى الكتابات العربية . والوجودية التي تحتاج الى دراسة متعمقة تبين اسباب انتشارها فى الواقع الثقافى العربى منذ الخمسينات والستينات وربما قبلها ولتحسارها بعد هزيمتنا الكبرى فى ١٩٦٧ وما يرتبط بها من نزعت أخرى . كذلك المساركسية والنيبوية وغيرها .

واختيارنا لديكارت بالذات ليخون أول هذه الدراسات المقارنة جاء نتيجة كونه لاستمرارا للتيار العقلاني الذي ساد مع نهضة القوى الوطنية المصرية وتأسيس أحزابها واقامة مؤسساتها المختلفة وتفتتحها على التيارات الغربية والذي وجد لدى أحمد لطفي السيد داعية له - هذا الاختيار له مبرراته الحضارية والتاريخية بالإضافة للأسباب الفكرية المتعلقة بخصوصية تاريخ الفلسفة نفسه تلك المبررات التي نسعى لتوضيحها في مجمل سياق هذه الدراسة التي تبين الجدل الدائم والمستمر بين الفكر الغربي الذي له الصدارة والسيطرة والفكر العربي الذي يسعى لتبني طريقه وتحديد معالمه (٣) .

وتتحدد أولى هذه الأسباب في موقف التلقي « المفروض على الفكر العربي أو ما يمكن أن نطلق عليه » الخضوع للتفوق الاستعماري الغربي « والذي يتمثل في تقبلنا للصورة التي يحددها الغرب لذاته » بدون تعديل . سواء فيما يتعلق بتاريخ الأفكار أو الاعلام أو المشكلات التي يدعى أصحابها من الغربيين انها إنسانية عامة وضرورية تصدق في كل زمان ومكان ويفكر فيها غير الأوروبي على نمط تفكير الأوروبي . والتي ترجع الى تمرکز الفكر الغربي حوله ذاته وقد أنسقنا نحن وراء هذا التمرکز ومن هنا يردد البعض ان الكتابات للعربية في تاريخ الفلسفة ما هي الا نسخة لما هو موجود في الكتابات الغربية لكن بحروف وألفاظ عربية ، أي أن تاريخ الفلسفة عندنا لا يختلف كثيرا عما نجده في كتابات مؤرخي الفلسفة الغربيين (٤) .

التلقي والبدء بالغرب هو المنطلق الذي يتحكم في العقلية العربية لأن الغرب قد صور حضاريا على أنه النموذج المكتمل والأرقى له التقدم ومنه العطاء وعلينا الأخذ دون تحريف ، هكذا تعاملنا معه وهكذا لازلنا نتعامل أو بمعنى أدق هكذا فرض علينا التعامل - حسب قوانين الخضوع للأقوى والأرقى التي حددها لنا ابن خلدون بالغرب المتقدم حضاريا وسياسيا - له ابداعاته الفكرية والأدبية والفنية - وعلينا نحن أن نتذوق فنونه وآدابه وننتعمق لأفكاره وفلسفاته

فكما تبدأ الفلسفة الغربية الحديثة بديكارت حتى وان كان ذلك يحتاج الى نقاش ، علينا أن نفعل نفس الشيء . وكما قال هيجل Hegel « ان ديكرت أبو الفلسفة الحديثة » يقول عثمان أمين نفس القول . نذكر بكون وديكرت وسبينوزا ومالبرانش وليبنتر وكانط ولا نذكر الأفغانى وعبد وشميل والزاهاوى واسماعيل مظهر وأحمد لطفى السيد . نذكر هيجل وماركس وبرجسون وجيمس ولا نذكر مصطفى عبد الرزاق ومنصور فهمى وعثمان أمين ويوسف كرم والخضيرى . ومقابل البدء بالغرب الذى نجده فى معظم دراساتها تتخذ الدراسة الحالية اتجاهها معاكسا بحيث تهتم فى الأساس بالفكر العربى وجهود الأساتذة العرب الرواد فى بحث ودرس الفكر الغربى الحديث والمعاصر (٥) ، والفكر اليونانى فى علاقته بالغرب القدماء رغبة فى الانتقال من الهامش الى النص ومن التعليق الى البحث ومن العرض والتفسير الى الابداع فجهود المفكرين العرب المحدثين هى موضوع البحث هنا .

وعلى ذلك تبدأ هذه الدراسة على العكس مما هو مألوف ليس بديكرت الفرنسى ولا بالعقلانية الغربية باعتبارها أساس الليبرالية بل بما يمكن أن يسمى العقلانية أو الديكرتية فى الفكر العربى أو القراءة العربية لديكرت . فندرس أعمال عثمان أمين ونجيب بلدى وكمال يوسف الحاج وجميل صليبا وجهودهم فى التعريف بديكرت والعقلانية ، كما ندرس استخدام طه حسين للمنهج الديكرتى فى دراسة الأدب العربى واهتمام الكتاب العرب المحدثين بالمنهج وكتاباتهم فيه رداً على ما أحدثه طه حسين فى دعوته للمنهج حيث يقدم لنا محمود شاكر دراسة هامة حول المنهج فى الأدب والثقافة واللغة العربية . ونتناول محمود الخضيرى ومحاولته بحث باللغة الفلسفية العربية ونحت المصطلحات التى ينبغى استخدامها فى دراسة للفلسفة كما يظهر فى ترجمته « للمقال فى المنهج » ، أى تناول الكتابات العربية عن ديكرت وفهم الكتاب العرب للفلسفة الديكرتية وبيان تنوع التفسيرات التى قدمت لها ومحاولة تلمس خصوصية هذه التفسيرات

وارتباطها بمواقف أصحابها للكون والحياة والمجتمع والانسان .
ويعرض البحث لصورة ديكارت التى قدمت فى العربية وهل كانت
صورة مبتكرة تستند الى فهم أصيل أم كانت مجرد نقل لتفسيرات
وتأويلات غريبة عرفت عنه لدى شراح فلسفته فى الغرب . كما يعرض
لاثر الديكارتية فى اللغة والثقافة العربية ومدى تأثيرها عليها ايجابياً
وسلباً ، ومقدار ما اسهمت به فى النقل والتعريف بالفكر الغربى
أو لاستلهام الفلسفة العربية القديمة موضوعاً ومنهجاً ومصطلحاً
وتطويرها للجهود العربية القديمة ومواصلتها لهذه الجهود . بمعنى
آخر هل كان تعاملنا مع الفكر الغربى بحثاً وتأليفاً وترجمة يحسب
خضارياً لصالح الفكر والثقافة العربية أم لصالح الفكر الغربى ؟

ويجب الا يختلط ذلك فى اذهاننا بقضية أخرى يتعرض لها
البحث ويتناولها بالتفصيل وهى مناقشة المقارنات التى يعقدها الباحثون
للغرب بين ديكارت والفلاسفة العرب القدامى ، فهل كان ديكارت
بالنسبة لنا مناسبة للتغنى بامجاد الماضى حيث نعتبر ما وجد لديه
من أفكار حول النفس وخلودها واستقلالها عن البدن والله وحفظه
للعالم . وحول منهجه فى الشك نقلاً لما وجد لدى ابن سينا والغزلى
والمتزلة أم العكس . هل كان ديكارت مناسبة للنظر فى مستقبل
الفكر العربى من أجل تطوير العقلانية والدعوة للعقل على نطاق واسع .
وما هى النواحي الايجابية التى يجب الابقاء عليها من فلسفته :
الكوجيتو ، الله ، العالم أم انجازاته العلمية وقولعه الأخلاقية أو
نظريته للغة والانسان . وهل أدت الكتابات العربية حول ديكارت الى
اثراء التفكير والعقلية للعربية وأنارة مناطق مجهولة فى الفكر والثقافة ؟
لم اكتفت بالتعريف وعرض « بضاعة وارد الخارج » أو كما يطلق
البعض فكر مستورد ؟ هل نحن مجرد وكلاء لأفكار الغرب — التى هى
نتاج لواقعهم الحضارى والتاريخى — أم استطعنا على الأقل إعادة
استخدام المادة الغربية عن ديكارت وأفكاره . أسئلة عديدة تثار
حول الديكارتية والعقلانية وديكارت بالذات . مثل لماذا استأثرت

شخصية ديكارت دون غيرها باهتمام الكتاب فى مرحلة معينة حتى أصبح ديكارت هو الاطار المرجعى لكل الدراسات العربية حول الفلسفة الحديثة ولدبح قاسما مشتركاً للمقارنات مع معظم الفلاسفة العرب والمسلمين^{١٧} . وهناك سؤال آخر يثار حول لماذا كانت الدراسات الديكارتية العقلانية هى الغالبة على الباحثين فى مصر ؟ بينما سيطر للبحث فى الاتجاهات الحيوية اللاعقلانية : البرجسونية والنيشوييه على الباحثين فى بلاد الشام ، سوريا ولبنان وبالتالى ما هى الظروف التى أدت الى هذا الاختيار وهل تناولنا الديكارتية بالدرس حذل أو لختزنا بعض الجوانب منها واذا كنا انتقينا بعض جوانبها فماذا اخذنا منها وماذا رفضنا ؟ وما هى نتيجة ذلك ؟ فالديكارتية فى الفكر العربى دراسة لنا نحن فى نفس الوقت الذى هى فيه دراسة لديكارت وفلسفته ، ديكارت هو الاطار والشكل ونحن الموضوع والمحتوى .

وهناك أسباب حضارية تحدد العلاقة بالغرب تاريخيا وفكريا تمتد تاريخيا الى بداية تلاقى الحضارات لليونانية والرومانية القديمة مع الحضارة الاسلامية وترجع فى العصر الحديث الى الحملة الفرنسية وما تركته من انار على مصر والشام ثم نهضة الشعوب العربية الاسلامية وقيام للبورجوازية الوطنية بالدعوة الى الاستقلال والرقى والتمدن والتحرر ، وازدياد للاهتمام بما يسمى المسألة الشرقية فى خضم الكفاح الوطنى من أجل الاستقلال ، وازدهار الصحافة وازدياد المدارس المدنية وانشاء الجامعة الأهلية ، ووجود كثير من الأساتذة الأوربيين — خاصة للفرنسيين — الذين ساهموا فى التعريف بالفلسفة الغربية والحديثة ، الفرنسية بالتحديد وديكارت خاصة ، وما تبع ذلك من قيام الأساتذة الرواد فى مرحلة تالية بتأسيس الدرس الفلسفى المعاصر فى مصر بعد عودة الدفعات الأولى من خريجي الجامعة وموفدى بعثاتها الى الخارج وتواكب ذلك مع جهود الكتاب فى المجالات والجرائد العربية التى أعطت صورة دقيقة ومتطورة عن الفكر الغربى .

كما نجد فى مجلات المقتطف والهلال والعصور وارسالة والحديث وغيرها .

ومن الضرورى أن نشير هنا الى أن دراسة الديكارتية فى الفكر العربى المعاصر ، تستلزم الاطاعة بالدرس الفلسفى العربى للحديث اندى يمتحن نتبعه ليس فقط داخل الجامعة الاهلية بل فى الدراسات العقلانية فى الأزهر ، والكتابات الفلسفية فى الصحافة وللدرس الفلسفى وتطوره ولستمراره بعد ذلك فى أجيال الباحثين فى الجامعات العربية . والوقوف عند المدارس انفسية المعاصرة خاصة لدى أستاذ انبيل أحمد لطفى السيد الذى يعد — من وجهة نظرنا — مؤسس المدرسة الفلسفية المعاصرة فى مصر والذى كان له التأثير القوى على روادها خاصة مصطفى عبد الرازق وطه حسين . لقد كان لطفى السيد داعية الى الليبرالية وجه الانتباه الى أصول الحضارة الغربية لدى اليونان واختار أرسطو ، المعلم الأول مؤسس العقلانية — ليقدمه انى العرب المحدثين واحداث بذلك التوجه تياراً عقلانياً تنويرياً عاماً ، ولكمل اسماعيل مظهر جوانب أخرى فى الفكر اليونانى بالاضافة الى أرسطو والعقلانية ، وتوجه طه حسين الى العقلانية الحديثة عند ديخارت ، ومصطفى عبد الرازق الى العقلانية فى التراث الاسلامى خاصة فى علم أصول الفقه ووجه تلاميذه فيما بعد الى هذا الاتجاه لدى نراه يسرى بصورة أو بأخرى فى الثقافة والفكر العربى المعاصر .

وتقوم هذه الدراسة على رصد وتحليل الكتابات العربية عن ديكارت والتي استلهمت — بالتأييد والتفنيد — فلسفته سواء كانت مؤلفة أو مترجمة أو نصوصاً ديكارتية أو فصولاً فى كتب أو مقالات فى الصحف والمجلات . وتحليل هذه الكتابات فى اطار اهتمامات كتابها ومبديتها داخل السياق الثقافى والاجتماعى الذى كتبت فيه ، لاستخراج صورة ديكارت فى العربية والتفسيرات المختلفة لفلسفته وهل هى كافية للإمام بكل جوانب هذه الفلسفة ؟ وما هى الجوانب

التي لم تعرف في العربية ولم تترجم من ديكارت : هل اكتفينس .
بالفيلسوف أم سعيانا لتناول ديكارت العالم^(٧) ؟ هل وقفنا أمام الجوانب
التقليدية في فكره أم اتسع البحث لتناول جوانب أكثر معاصرة في
فلسفته وإذا كان ديكارت قد أصبح جزءاً من لغة الثقافة السائدة
حتى في الكتابات الصحفية^(٨) فهل اكتفينس بعرض اذاعي تمثيلي
لديكارت^(٩) أم تناولناه في إطار دراسات نقدية جادة^(١٠) . وأخيراً
للى أى طريق نتجه دراستنا للفكر والفلسفة العربية وكيف يمكن
استيعاب هذه الأخيرة لتكون جزءاً متوناً للفكر العربي يساعد في
تجديده ودفعه الى الأمام بحيث نصبح قاهرين على التعامل المباشر
مع مشكلاته دون ذلك الوسيط الغربي الذي استمر مسيطراً لفترة طويلة
على عقولنا دون أن يعقب ذلك تمثل وابداع عربي . اى تجاوز ذلك
الصدع الابستمولوجي الذي يفصل فخرنا عن العالم اليوم .

تتخذ هذه الدراسة عدة مناهج لتحقيق عدة غايات . هديكارت
هنا غاية ووسيلة . غاية من حيث كونه درسا أساسيا في الفلسفة
العربية الحديثة في القرن السابع عشر يمثل امتدادا لما سبقه وتميدا
للفلسفة وادعى الأوربي لللاحق . ووسيلة لبيان موقفنا من هذه
الفلسفة والعلاقة بينها وبين الثقافة والفكر العربي الحديث وأثرها
فيه . ومن ثم فإننا سوف نستخدم كلا من المنهج التاريخي في تتبع
التأثيرات الديكارتية في الكتابات العربية عن رائد العقلانية ، والمنهج
المقارن ذلك لأن طبيعة الموضوع تجعله ينتمي الى مجال الدراسات
المقارنة وفي نفس الوقت نستعين بعلم تاريخ واجتماعات المعرفة .
تتعدد المناهج لكن الهدف هو دراسة الفكر العربي في تعامله مع
الفلسفة الغربية من خلال تتبع جهود مفكرينا في تمثل العقلانية
الديكارتية^(١١) .

والاهتمام بديكارت في العربية قديم ظهر في المجالات العربية
قبيل نهاية القرن الماضي . فقد أرسل أحمد أفندي عثمان الورداني
بالقبارى بالاسكندرية الى مجلة الهلال في أول يناير ١٨٩٧ يسأل عن

ديكارت والديكارثية : « من هم الكرتازيون وفى أى عصر تناولوا »
ومن هو المؤسس الحقيقى لمذهبهم وعلى أى أساس بنى هذا المذهب ؟
وأجابت انهلال على ذلك بان الكرتازينيون أو للكرتازيون هم أتباع
فلسفة « ريناتوس كرتاسوس » وهو فيلسوف فرنسى يعرف باسم
رينيه ديكارت . وبعد ان عرضت المجلة لحياته واهتمامه بالرياضيات
تناولت فلسفته : ففلسفته أساسها الشك فى كل موجود . لم يرشده
العقل الى التسليم بوجوده فهو يرتاب بوجود كل شىء الا وجوده هو .
وقد كان يشك بوجود نفسه لو لم يثقل عليه الارتباب بشىء يفكر
ويشك فعبر عن وجوده بقوله : « أنا أفكر فانا اذا موجود » ثم
تحدثت المجلة عن القواعد الأربعة للمنهج ووجود الخالق جل وعلا
ويختتم انهلال تعريفه بـ « الكرتازينيون » ومذهبهم بانهم لهم يكن
من أمر هذه الفلسفة (وتلبيها) وتناقضها فقد نبهت أذهان العلماء
الى الاستقلال فى الفكر وحملتهم على البحث والتنقيب حتى توصلوا
الى ما وضعوه من أسس انفسه الحديثة .

وهناك بالاضافة الى ما قدمته الصحف العربية حول ديكارت بعض
الكتب الفلسفية الأولى المؤلفة أو المترجمة التى ظهرت فى بداية
القرن وأشارت صراحة وضمناً الى أبو للفلسفة الحديثة مثل كتاب
« الفلسفة » للقس بوتيير ترجمة جرجس صعب ١٨٨٣^(١٢) وكتاب
الأب جرجس فرح الصغير « الفلسفة » ١٩٨٣^(١٣) وكتاب الأديب
ذنىس أفندى الخورى « الفلسفة الحديثة » ١٩١٤ وفيه يشير الى
ديكارت لاثبات لا مادية النفس^(١٤) . ويتحدث زكريا أحمد رشدى
منشئ مجلة الرشديات فى كتابه « مبادئ الفلسفة » عن أشهر
فلاسفة الغرب ديكارت ويتناول مؤسس الفلسفة الحديثة ، ويناقش
فلسفة ديكارت وقيمتها فى المعرفة الانسانية^(١٥) . ويتحدث حنا
أسعد فهمى الحائز على دبلوم الليسانس فى الحقوق من جامعة باريس
فى كتابه « تاريخ الفلسفة من أقدم عصورها الى الآن » عن ديكارت
ويتناول حياته ومؤلفاته وفلسفته موضعاً الغرض الذى قصده ،

والنقطة التي بدأ فيها فلسفته وأسلوبه ورأيه في النفس وفي الله وفي علاقة النفس بالجسد وغير ذلك من كتابات. تهدف إلى التعريف بديكارت^(١٧) إلا أن الحديث المباشر عن ديكارت وفلسفته وتناوله بالدرس الأكاديمي لم يبدأ إلا في الجامعة الأهلية القديمة بمصر حيث بدأت تظهر البذور الأولى لتفسير فلسفته على أيدي أساتذة للجامعة الأهلية . وإذا كنا بالطبع لا نهدف إلى احصاء الكتابات العربية عن ديكارت فهدفنا تتبع الاتجاهات الفكرية العربية في درس الديكارتية والعقلانية فمن الضروري أن نتعرض للبذور المبكرة التي وضعها الأساتذة الأوروبيين وأثرت كثيراً على تلاميذهم من العرب وأدت إلى الابداع في الدرس الفلسفي العربي .

هوامش وملاحظات المقدمة

(١) محمد عزيز الحبابى : من الكائن الى الشخص ، دار المعارف القاهرة د.ت ص ١٣٥ .

(٢) الموضع نفسه .

(٣) ومن المهم هنا ان نشير الى كتابات د. الطيب تزيلى فى « على طريق الوضوح المنهجى » التى يحدد فيها القوانين التى تحكم العلاقة بين الفكر العربى والأوروبى يقول : « ان الكتابة فى الفكر العربى الحديث والمعاصر وتقديم أطروحات فى تحديثه امران يستلزمان بالضرورة - انجاز خطوة أخرى هى القيام بنقد دقيق لمظاهر الفكر الأوروبى التى دخلت العالم العربى واثرت فيه » اننا حين نتحدث عن فكر عربى تآثر بالفكر الأوروبى وعن فكر أوروبى أثر فى ذاك فأننا نجد أنفسنا - تحت ضرورات قانون العلاقة الجدلية بين الداخل والخارج - مدعوين الى النظر الى العناصر الفكرية الأوربية فى تلك العملية وقد تحولت الى أوجه داخلية من الفكر العربى نفسه . ونحن حينما نحاول استكشاف وتقصى هذه الأوجه ، فأننا نضع فى اعتبارنا القيام بعملية تحليلية لبنية هذا الفكر الأخير تسمح لنا من بعد ذلك الانتقال الى عملية تركيبية تعيد له وحدته البنوية الجدلية « ص ١٧٣ » ويوضح أن فى قانون العلاقة الجدلية بين الداخل والخارج يصبح الخارج بمقتضى هذا القانون وجهاً من أوجه الداخل « سيان ثم الأمر قسراً أو طوعاً ذلك لأن الخارج حين يؤثر فى الداخل فإنه ينجز ذلك لأن هذا الداخل يستجيب له بصورة أو بأخرى ص ١٧٨ » .

وهو يلاحظ ان المذاهب الفلسفية الغربية مثلت بعد أن دخلت الوطن العربى - لحظات مهمة فى الوعى الذاتى العربى « ص ١٨٧ يقول : « لقد دخلت هذه الفلسفات والمذاهب السياسية الى العالم العربى من أبوابه العريضة وهى اذ دخلت فأنها استجابت بذلك الى حاجات ووضعيات انطلقت من البنية الداخلية نفسها لذلك العالم

العربى (ص ١٩٠) ٠٠٠ ويبقى القول صحيحاً ان جماع القول فى هذه العلاقة الجدلية هو ان الداخل كان صاحب القرار ، هذا مع العلم ان المحرضات الضاعطة على صياغة هذا القرار انطلقت من الخارج كان على العالم العربى اى الداخل ان يمثل على هذا النحو أو ذاك للغازى المنتصر المتفوق عمقا وسطحا اى للخارج . وهنا تمت عملية اعادة بناء الموقف الداخلى الاجمالى وفق الاحتياجات والاتفاق الخارجية ص ١٩١ . د . الطيب تينزينى : على طريق الوضوح المنهجى دار الفارابى بيروت لبنان ١٩٨٩ .

(٤) هذا موقف رينان من الغربين ويكرره عبد الرحمن بدوى من العرب . ويرى هؤلاء ان تاريخ الفلسفة عندنا ❧ يختلف عا نجاه فى كتابات مؤرخى الفلسفة الغربين فلو قارنا اياً منها بالمؤلفات العربية نجده يتعمق فى فهم التاريخ والمشكلات الفلسفية وارتباطها بالتاريخ الحضارى بينما لا نجد نفس الشيء فى الكثير من كتاباتنا فنحن نكتفى بدور النقلة فى الوقت الذى يتعمق فيه الباحث الغربى فكرنا ويغوص فى طبقاته الاولى ، ينتقل من دراسة الموضوع - المجال أو الشخصية التى يهتم بها - الى دراسة الفكر العربى وابعاده وتاريخه وكل ما كتب فى ميدان تخصصه ويتجاوز ذلك الى دراسة الواقع العربى الحالى : جغرافيا واقتصاديا واجتماعيا كما نجد لدى ماسينيون L'Masségnon الذى كرس نفسه لدراسة العلاج وجعل منه مدخلا لدراسة التصوف الاسلامى بل الفلسفة والفكر والتاريخ الاسلامى ثم انتقل الى دراسة الواقع العربى المعاصر - لم يكتف بالنقل والعرض بل ساهم فى مواجهة وفهم الشرق لصالح الحضارة الغربية ❧ كما فى كتابه مع هـ . جب غ مصير الاسلام ترجمة محمد عبد الهادى أبو ريدة القاهرة ١٩٣٤ .

ويمكن ان نقارن ما كتبه رسل « تاريخ الفلسفة الغربية » وكتاب اميل برييه تاريخ الفلسفة وقد ترجما للعربية مع ما كتب بالعربية فى تاريخ الفلسفة كما فى كتابات ❧ د . أبو ريان تاريخ الفلسفة الحديثة

ج ١ دار الكتب الجامعية الاسكندرية ١٩٦٩ د. نازلى اسماعيل :
الفلسفة الحديثة رؤية جديدة مكتبة الحرية القاهرة ١٩٧٩ ، يوسف كرم :
تاريخ الفلسفة الحديثة دار المعارف ، القاهرة .

(٥) من الممكن القيام بذلك بطريقتين : أولاً طريق مباشر بدراسة
تاريخ الأفكار من خلال التاريخ الاجتماعى والسياسى وسوسولوجيا
المعرفة . والثانى طريق غير مباشر بدراسة كيفية تلقينا وتناولنا للأفكار
والمذاهب والفلسفات الغربية مثل انعكاس افكار عصر العقل القرن ١٧
كما ظهرت لدى ديكارت على المفكرين العرب ودراسة التيارات الفلسفية
الغربية فى الفكر العربى ، الطريق الأول نجدها لدى أمير اسكندر فى
« صراع اليمين واليسار فى الثقافة المصرية » دار ابن خلدون ١٩٧٨
وغالى شكرى « النهضة والسقوط فى الفكر المصرى الحديث دار الطليعة
بيروت ١٩٧٨ . ونحاول فى هذه الدراسة استخدام الطريق الثانى
دراسة الفكر العربى عبر علاقته بالتيارات الغربية .

(٦) د. أحمد عبد الحليم عطية : هل ديكارت فيلسوف عربى
مسلم ، جريدة السياسة السودانية « ١٩ ديسمبر ١٩٨٦ ، والأهرام القاهرية
٥ يونيو ١٩٨٧ .

(٧) لم يتوقف باحث عربى امام الجانب العلمى فى كتابات ديكارت
وان كانت هناك اشارات سريعة الى ذلك - راجع الفصل الخامس من
هذه الدراسة « بينما نجد فى الكتابات الأوربية اهتماماً متزايداً بأعمال
ديكارت العلمية مثل :

J. F. Scott : the Scientific Works of R. Descartes, toylor
& Francis (printers) lid G. Britain 2ed 1996.

ويخصص كيلنج جزء من كتابه عن ديكارت لبيان اسهامه فى العلوم راجع
S. V. Keeling : Descartes Oxford uni., press London 2ed 1968.

ونفس الموقف نجده لدى مارسيل بارجونى - هورو فى كتابه : ديكارت
ترجمة جوزيف سماحة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت لبنان
١٩٧٤ وايضا فى كتاب موجز تاريخ الفلسفة لمجموعة من الأساتذة السوفيت
ترجمة د. توفيق سلوم « دار الفارابى ١٩٨٩ ص ١٥٤ وما بعدها .

(٨) انتشر فى الثقافة المصرية استخدام عبارات ديكارت . فتكتب الناقدة د. نهاد صليحة نقدها لكتاب عائشة أبو النور بعنوان « أنا اتكلم اذن أنا موجود » الأخبار ١٩٨٨/٨/٣ ص ١١ . وتكتب د. بنت الشاطىء فى جريدة عمان فى ١٦/٤/١٩٨٨ مقالها الدينى بعنوان « مقال فى المنهج » ويحمل كاريكاتير ماهر رسام الأهرام عنوان « أنا أشك اذن أنا موجود » الأهرام ١٩٨٩/٤/١٨ ص ٩ . ويدخل ديكارت فى معركة حول اتجاهات ادونيس فيكتب على بن شرف الموسوى الأستاذ بكلية التربية والعلوم الاسلامية بجامعة قابوس عن « الديكارتية وادونيس وأشياء أخرى » حيث يعلق على ندوة ادونيس وحديثه عن الغموض وطبيعة الثقافة العربية فى وضع الاجابات الجاهزة ويرى أن ادونيس « عائق فلسفة الفرنسى رينية ديكارت بالغوص داخل الذات الانسانية من حيث اثاره الدافعية لمناهج الشك والتساؤل ويرى انه يتفق والديكارتية فى اثاره الشك ، جريدة عمان ١٩٨٨/٤/٢١ ورد عليه د. محمد الذهب بنفس الجامعة بعنوان « ادونيس التباس معرمى » بنفس الجريدة فى ١٢/٥/١٩٨٨ مبيناً ان هناك اختلافاً جذرياً لدى ادونيس بجمله يختلف عن عناصر الشك عند ديكارت . وعاد على بن شرف ثانية للرد عليه « مرة أخرى الديكارتية وادونيس وأشياء أخرى » عمان ١٩٨٨/٥/٢٦ عارضاً لديكارت وفلسفته وما جاء عنها فى الكتب العربية والفرق بينها وبين ما جاء به ادونيس .

(٩) د. عبد القادر محمود : شخصيات ومذاهب فى الفلسفة والفن ، دار الفكر .

(١٠) على مبروك : من الانا افكر الى الانا احارب ، من ديكارت الى مناخم بيجين ، مجلة « مصرية » القاهرة يناير ١٩٨٤ .

(١١) تكتمل هذه الدراسة بتتبع المذاهب والفلسفات العربية الحديثة فى الفكر العربى المعاصر . ونقوم حالياً باعداد دراسة عن « البرجسونية فى الفكر العربى » حيث نتناول تأثير الفلسفة الحيوية

التي ذاعت وانتشرت في فرنسا في العقود الثلاثة الأولى من هذا القرن وسيطرت على اتجاهات كثيراً من السياسة والمفكرين والأدباء العرب « خاصة في بلاد الشام » حيث يقارن البعض بين برجسون وأفكار ميشيل عفلق وزكي الارسوزي ، وكما نجد لدى كثيراً من الأدباء العرب الذين اعتمدوا أفكار برجسون مثل : جبران خليل جبران وميخائيل نعيمة ومي زيادة التي كتبت عنه في فترة مبكرة ١٩١٨ وكتب وترجم سامي الدروبي معظم كتب برجسون الى العربية ، وهناك عديد من الدراسات حول تأثير فلسفته في الفكر والثقافة العربية لدى أحمد رائف النعري : النزعة الحيوية • وشعبان بركات : الأسس الفلسفية لفكر الارسوزي •

(١٢) القس بوتيير : الفلسفة ترجمة جرجس صعب مطبعة القس جاورجيوس • بيروت ١٨٨٣ •

(١٣) الأب جرجس فرح الصغير : الفلسفة ، مطبعة بستان العرب • الاسكندرية ١٨٩٣ •

(١٤) انيس أفندي الخوري : الفلسفة الحديثة ، مطبعة جرجس غرزوزي • الاسكندرية صفحات ١٨ - ٣٦ •

(١٥) زكريا أحمد رشدي : مبادئ الفلسفة ، طبعة أحمد خليل بالاسكندرية ص ٣٤ - ٣٨ ، ٣٨ •

(١٦) حنا أسعد فهمي : تاريخ الفلسفة منذ أقدم عصورها حتى الآن • القاهرة ص ٢٢٣ - ٢٣٨ •

الفصل الأول

البذور الديكارتية الأولى فى الجامعة الأهلية

الفصل الأول

البذور الديكارتية الأولى فى الجامعة الأهلية

مقدمة :

قدم ماسينيون والكونت دى جلازرا الصورة الأكاديمية الأولى عن ديكارت فى محاضراتهما بالجامعة الأهلية . وبذرا البذور التى ظهرت فيما بعد لدى تلاميذهما : طه حسين الذى استمع ودرس على الأول وقدم المنهج الديكارتي مطبقا فى مجال النقد الأدبى ، وزكى مبارك الذى تتلمذ للثنائى وقدم دراسة مقارنة لديكارت والغزالي فى رسالته للدكتوراه بالجامعة الأهلية . وبالإضافة الى هذه الجهود هناك كتابات ومحاضرات مبعوثى الجامعة العائدين من للدراسة بالخارج والذين ساهموا فى التعريف بديكارت وفلسفته مثل منصور فهمى وعلى أحمد العنانى .

وسنعرض أولا لماسينيون المستشرق للفرنسى الذى تناول ديكارت فى محاضراته بالجامعة الأهلية القديمة ثم الكونت دى جلازرا، ونعرض بعد ذلك لصورة ديكارت كما ظهرت لدى طلاب الجامعة القديمة زكى مبارك ، ومى زيادة وأخيرا ما قدمه أساتذة الجامعة الأول خاصة على أحمد العنانى .

أولا . ديكارت فى محاضرات ماسينيون :

يهتم ماسينيون فى محاضراته عن « تاريخ المصطلحات الفلسفية بالجامعة المصرية فى العام الدراسى ١٩١٢ - ١٩١٣ اهتماما كبيرا بديكارت ويذكره أكثر من أى فيلسوف آخر » على عكس طنطاوى جوهرى الذى كان يقوم بتدريس مادة الفلسفة العربية والأخلاق فى نفس العام وعلى نفس الطلاب^(١) . ويذكر ماسينيون استخدام ديكارت المصطلح الفلسفى اللاتينى الذى ترجم عن العربية فى القرون

الوسطى^(٢) . ويشبه ديكارت بنصير الدين الطوسي من الفلاسفة الرياضيين — وذلك فى تناوله لمصادر تاريخ الاصطلاحات فى معنى العدد . ويذكره فى المحاضرة التاسعة عن « مصلح الهندسة » فى « ديكارت » هو مخترع للهندسة التحليلية^(٣) وهو أيضا مؤسس نظرية الذرة^(٤) ويشير اليه عند حديثه عن الخطأ ونظرية الاحتمالات^(٥) وهو من القائلين بالآلية . الذين زعموا أن الحيوان اله machine فهو من [الميكانيسم] الأليون الذين يعتقدون أن المادة لها حركة ذاتية وأن الحياة من حركات المادة ويميز ماسينيون بين قسمين من [الميكانيسم] أنصار الآلية : القائلون بالذرة Atomistes والثانى انرجيست Energetistes القائلون بأن المادة غير موجودة حقيقة وما هى الا مجموع الحركات وديكارت من أصحاب القسم الأول^(٦) .

ويتناول فى المحاضرة للتاسعة عشر آراء الفلاسفة فى النفس ومنهم ديكارت الذى يقسم الانسان الى قسمين هما : للفهم والارادة^(٧) وعند ديكارت العقل المنفعل غير موجود ، ويوجد فقط للعقل الفعال . والنتيجة أن الحيوان (الكائن الحى) آلى ميكانيكى^(٨) . ويقع ماسينيون فى تناقض فى نفس الموضع حين يذكران حقيقة الانسان هى الروح كما قال « النظام » وهو عين مذهب ديكارت^(٩) ويذكر ديكارت ماسينيون فى محاضراته عن المذاهب المختلفة فى التاريخ فهو من القائلين بمذهب الاجبار المادى « الذى يمثله مذهب ديكارت ومونتسكيو وكونت »^(١٠) .

ويتناول براهين وجود الله خاصة براهان الكمال^(١١) . ويبدو أن معرفة الكتاب والمفكرين العرب ببراهين ديكارت لاثبات وجود الله كانت سابقة على محاضرات ماسينيون بالجامعة الأهلية فقد اعتمد عليها وأشار إليها الشيخ محمد عبده ت ١٩٠٥^(١٢) مما دعم التوظيف الدينى لديكارت الذى ساد واستمر لدى كثير من المفكرين والكتاب

العرب : جميل صليبا وكمال يوسف الحاج وعثمان أمين ويوسف كرم ونظمى لوقا^(١٣) . ويتحدث ماسينيون فى المحاضرة التاسعة والعشرين عن الاتفاق بين العقل والوحى ويتناول مقاييس اليقين وبينها : « الظاهر » أو « الواضح » أو « البديهي » *principles de l'evidenc* وهو الفكرة الواضحة *idee claire* للمجردة عند ديكارت . ويشير الى ترتيب العلوم فى تأليف ديكارت^(١٤) . كما يتناول قضية فى غاية الأهمية هى الفلسفة والمصطلح للدراج « فأوربا لم تستخدم لغتها الدراجة الا فى القرن السابع عشر » (للفرنسى) ديكارت هو رئيس مذهب جديد فمن المشهور ان تأملاته *Meditations* أصلا باللاتينى والترجمة الفرنسية للمؤلف^(١٥) . وهذا ما سيتكرر لدى الأساتذة العرب الرواد الذين نقلوا الفلسفة الغربية الحديثة ومنها فلسفة ديكارت الى العربية حيث اعتمدوا اللغة العربية أساسا للكتابة الفلسفية .

ثانيا : المنهج النقدى فى درس ديكارت عند جلالزا : (١٦)

وقد قدم جلالزا فى محاضراته بالجامعة لأهلية منهجا علميا دقيقا فى دراسة للفلسفة العامة وتاريخها يمكن أن يطلق عليه المنهج النقدى . ومن هنا يستحق جهد جلالزا التعريف به . فهو « من الباحثين المحققين فى تاريخ الفلسفة وشؤونها ومن أمهر الأوربيين فى معرفة اللغة العربية ولانشاء فيها » مضى عليه زمن وهو يلقى محاضراته فى الجامعة المصرية فى الفلسفة العامة وتاريخها وعلم الأخلاق «^(١٧) .

وترسم مى زيادة - وقد تتلمذت عليه بالجامعة الأهلية - صورة أدبية توضح دور الأستاذ فى « البعث العتيد »^(١٨) . وأهمية درس جلالزا ومصدر اشارة « مى بجهد هو ذلك المنهج الذى سوف يحدثنا عنه فى بداية محاضراته والذى يتسم بالنزعة النقدية » كما تظهر هذه الأهمية فى المامه وتطويعه للغة العربية للبحث والتدريس بها . ان

جلالزا عند زكى مبارك — وهو أيضا من تلاميذه — نادرة الفوائد فى كرم الأخلاق وله مؤلفات فى الفلسفة لا عيب فيها غير الغموض وعذره فى ذلك أنه أجنبى عن اللغة العربية^(١٩) . وبين حماسة مى زيادة وحديث النقد الهادىء عند زكى مبارك نجد لمحرر المقتطف موقفا موضوعيا يحلل جهد جلالزا ويحدد ما قام به من دور ليس فقط فى عرض الفلسفة العامة وتاريخها الحديث بل والفلسفة العربية^(٢٠) .

ومؤلفات جلالزا متعددة فقد كتب فى الفلسفة اليونانية^(٢١) . وتاريخ الفلسفة الغربية الحديثة والفلسفة العربية والأخلاق بالإضافة الى محاضرات بمدرسة المعلمين العليا « محاورات فى الحكمة » ١٩٢٤ — ١٩٢٥ تلك التى أشار إليها وعرض لها بالنقد والتحليل كامبفماير G. Kampfmeyer ١٩٣٠ فى مجلة *Orientalistische Literaturzeitung* ويهمنى من أجل بيان صورة ديكارت العربية أن نتناول ما قدمه جلالزا فى « محاضرات للفلسفة العامة وتاريخها » ١٩١٨/١٩١٩ التى يشيد مؤلفى هذه المرحلة بأهميتها^(٢٢) . والتى تظهر نزعة النقدية « فالفلسفة يصل إليها الانسان بتكميل مقدرته للعليا وباجتهاده ، ومن هنا يتحتم علينا النقد وعدم قبول كل ما جاء من آراء فى تاريخ الفلسفة » فلا يخلو تاريخ الفلسفة من أخطأ ومن هنا علينا بيان تلك اللغطات واصلاحها « ويرى جلالزا ان علينا « أن نسمع الآراء الفلسفية ولا نسرع الى نقض ما لا يوافقنا حتى نتفحص فيها جيذا شيئا فشيئا يوما بعد يوم فاذا حانت ساعة نقدها كشفنا عن خطئها المستتر أو لأشرنا الى صوابها » . ويطلب للتروى وعدم التعجل باصدار الحكم عليها كأنه يقدم لنا القاعدة الديكارتية الأولى بقوله : « اما المثابرة المشارة إليها آنفا فهي ضرورية ولا غنى عنها فى الفلسفة لأنها تمنع الانسان من أن يتعجل فى اتخاذ رأى وان يتعصب قبل التروى الكافى »^(٢٣) ويوضح منهجه فى الخطوات الآتية :

- يقدّم أولاً ترجمة لكل فيلسوف وعرض أقوال الحكيم المترجم له •
- تعليقات على هذه الأقوال ونقدا لها حتى يوضح مذهب الفيلسوف •
- تلخيص المذهب مبينا الغاية الأخيرة لصاحبه ووسائله في الوصول اليها •
- نقد المذهب نقدا شاملا لمبادئه •
- استخدلم النصوص في بيان آراء الفيلسوف (٢٤) •

ويتناول بناء على هذا المنهج كل من : هوبز وديكارت وباسكال وجاسندي • ويستأثر ديكارت بثلاث المحاضرات مما يبين أهميته في هذه الدروس ويعرض لحياته ومؤلفاته حيث يبدأ « بالمقال في الأسلوب [المنهج] وهو — عنده — دليل على نمو عقل ديكارت كما يرى بلومان Boumann ويبين قواعد المنهج للأربعة مشهرا الى نقد باولى [الإصح بال] Buhle الذى يرى فى هذه القواعد منطق ديكارت • الا أن ديكارت لم يستعملها جيدا وما زال يخطئ خصوصا فى مسألة بيان المدركات (٢٥) . وحين يتناول قواعد الأخلاق المؤقتة ، للقاعدة الثالثة يقارنها بحكم سكيوس ويرى انها قاصرة عنها (٢٦) ويشير الى القسم الرابع والخامس من المقال ومبدئه (أنا أفكر اذن أنا موجود) للذى أكمله فى « التأملات » ومبادئ الفلسفة •

ثم يعرض للتأملات (ص ٤١ — ٥٩) وموضوعها ويبدأ بالتأمل الأول واحساس ديكارت بالشك ويوضح ارتباط ديكارت بتراث الشك • فهو يكرر ما قاله شارون charron ومرتأبون آخرون • ويشير الى الدور فى قول ديكارت « أنا كائن اذا فكرت » • وينتقد استخدام ديكارت للمصطلحات وغلطه وتأرجحه بين كونه روحا وعقلا وشيئا مفكرا

حيث يعلق على قوله « لست أذن إلا شيئاً مفكراً أى روحاً esprit
 أى فهما entendement أى عقلاً raison بقوله « يخلط هنا
 ديكارت جملة ألفاظ دون مبالاة بأى تمييز بينها » (٢٧) . وديكارت فى
 تعريفه للفكر يجعل له معنى واسعاً صدق ديكارت اذ قال أنا كائن
 ولكن حينما قال أنا شيء مفكر لدعى باطلا ويستمر جازراً فى توجيه
 الانتقادات فى صفحات عديدة (٢٨) . ويحدد ديكارت بحدود تاريخ
 الفلسفة ويبين أن أفكاره مسبقة نجدها لدى أوغسطين (٢٩) وتعليقاً
 على قول ديكارت « أن جميع الأشياء التى ندركها لدراك واضحاً وبيناً »
 [متميزاً] حقيقية يعرض لرأى ابرفيج بان ذلك غير صحيح لأنه نسى
 أن خبرة الوضوح نسبية « فانا قد أقنع بانى أعرف شيئاً واضحاً
 متميزاً وأنا مجبور على أن أعتبره حقيقياً ولكن لا أنس أن المعرفة التى
 تظهر لى واضحة يتجوز أن تصبح ناقصة أو خاطئة بعد التعمق فى
 للتأمل وقد أصاب ابرفيج فى أقواله المذكورة وكلامه مهم » (٣٠) .

وحين يعرض للدليل الانطولوجى يقف أمام فكرة اللامتناهى
 وينتقد توحيد ديكارت بينها كفكرة وبينها كوجود عينى متحقق مستشهداً
 بأراء شرار ومؤرخى الفلسفة مثل بال. وابرفيج . ثم يعرض لمبادئ
 الفلسفة ويرى أن أهم ما فيه هو تلك التعريفات التى يقدمها مثله :
 للفكر « البلانهاية ، الجوهر » ثم يعرض لانفعالات النفس . ثم الرسائل
 المتبادلة بين معاصريه وفى النهاية يقدم لنا مختصر مذهب ديكارت ويختتم
 بانتقاد مذهبه . وينلاحظ على عمل جازرا الآتى :

أولاً : استخدام المصادر الأصلية والإشارة إليها فهو يشير
 لى كتبت ديكارت بالفرنسية خاصة طبعة سيمون jules Simon
 والمقال فى المنهج طبعة ١٩٠٢ وكتب تاريخ الفلسفة فى لغاتها المختلفة
 كتاب ابرفيج بالألمانية وترجمة الانجليزية ويشير الى القولميس
 الهامة فى الاصطلاحات الفلسفية مثل بلدوين J. Baldwin وإلى
 عدد من المكتب الخاصة بفلسفة ديكارت .

ثانيا : الرجوع الى اللغات المختلفة الإنجليزية والفرنسية
واستخدامها داخل المحاضرات في أسماء الأماكن مثل لورد Lowrdes
لاهائ التورين Lahaye أو في أسماء الاعلام مثل : بوسوية
Bassuet وبال Buhle باومان Baumann أو في ذكر المراجع
داخل المحاضرات أو في المصطلحات المستخدمة .

ثالثا : ربط الفيلسوف ديكارت بمقارنات بينه وبين السابقين له
واللاحقين عليه يقارنه بارسطو وأفلاطون وأفلوطين وسنيكا
ولامترى واسينيوزا .

رابعا : العودة الى الكتب العربية لبيان وترجمة التعريفات
والمصطلحات فهو يرجع للشريف الجرجاني وابن سينا لتحديد مصطلح
البصيرة (الحدس) intuition (٣١) .

خامسا : هناك بعض المصطلحات تحتاج الى قدر من الدقة في
الترجمة مثل العقلية الاثباتية Dogmatic rationalism
والتي يمكن ترجمتها بالعقلانية الايقانية (الترممية) وهو يترجم
Meditations metaphysiques بالتأملات في المعقولات وتترجم
تأملات ميتافيزيقية وترجم intuition بالنظر الداخلي ولهذا
المصطلح ترجمات عديدة أكثر استقرارا الحدس . ويختار اصطلاح
بين evident « واضح » وهذا ينطبق أيضا على ترجمته لـ
modes, realite بسبب شيئية وكيفيات والا وفق ترجمتها
واقعية وأحوال . بالإضافة الى قلق بعض العبارات العربية التي ترجع
الى لسان جلازرا الأعجمي الذي اجتهد في تعريب وتقريب محاضراته
الفلسفية بالعربية وأعطى فكرة دقيقة نقدية عن فلسفة ديكارت بلغة
الضاد .

ثالثا - ديكارت في كتابات طلاب الجامعة الأهلية :

بعد ماسينيون وجلازرا بدأ طلاب الجامعة الأهلية في البحث

والدرس والكتابة وفي مقدمة هؤلاء طه حسين الذى سنخصص له
الفصل القادم وزكى مبارك ومى زيادة وسنتناولهما فى هذه الفقرة .
يقارن زكى مبارك بين الغزالى وديكارت فى دراسته عن « الأخلاق عند
الغزالى » التى نال بها شهادة العالمية ولقب دكتور فى الفلسفة بدرجة
جيد جدا فى ١٥ مايو ١٩٢٤ من الجامعة الأهلية . والدراسة رغم
انها فى الأخلاق للإسلامية إلا أنها تعرض لديكارت خاصة فى الباب
الثالث عشر فى الموازنة بين للغزالى والفلاسفة المحدثين . فزكى مبارك
يرى أن أقرب الفلاسفة شسبها بالغزالى هو ديكارت لأنه لمرتأب كما
لمرتأب الغزالى وبقي فى ارتيابه زمنا غير قليل . وديكارت أول من
عبر عن آرائه الفلسفية بلغة ولصحة وجعل لغة الفرنسيين لغة فلسفية
بعد أن كان الفلاسفة قبله يكتبون باللاتينية^(٣٢) ويشير الى كتب ديكارت
ويكتبها بالفرنسية . ويدلى فى هذا الفصل بأحكام هامة سادت فى
عدد من الدراسات المتألية فكلاهما ديكارت والغزالى يتفقان فى الشك
لكن ديكارت كان فى ارتيابه أصرح من الغزالى^(٣٣) وفى فقرة هامة
يوضح الفرق بينهما فى « شك الغزالى كان سببا فى خمود الفلسفة
فى المشرق [بينما] كان ديكارت سببا لنهوضها فى الغرب »^(٣٤) .

وترجع أهمية هذه الدراسة الى أنه للمرة الأولى التى يكتب
عن ديكارت فى رسالة دكتوراه جامعية يقارن فيها الفيلسوف الفرنسى
مع الغزالى وتكررت هذه المقارنة لدى : الفندى وللخضيرى والحبابى
وجميل صليبا وأبو ريان وعثمان أمين ومحمود حمدي زقزوق الذى
كرس لهذه المقارنة أكثر من دراسة^(٣٥) كما أن تحديد زكى مبارك للفرق
بين شك الغزالى وديكارت هام فى بيان طبيعة ومجال الشك عند كل
منهما ، فالشك عند الأول صوفى إيمانى شك فى العقل يوصل الى نور
اليقين الذى يقضيه الله فى الصدور وعلى هذا كان شك الغزالى
سببا فى خمود الفلسفة فى المشرق عكس ديكارت الذى كان فى ارتيابه
أصرح من الغزالى وأنه كان سببا لنهوض [الفلسفة] فى الغرب .
ويلاحظ فى هذه الدراسة الأولى للمهمة عدم دقة المصطلحات

المستخدمة فيها لافتقاد اللغة الفلسفية الدقيقة وعدم استقرار المصطلحات بعد حيث يستخدم الحاركة مكان الحاسة ويترجم intuition بالبصرة وهى تترجم عادة بالحدس . كما لاستقر ذلك فيما بعد (٣٦) .

وفى نفس السياق يمكن الاشارة الى « مى زيادة » التى كانت من أبرز طالبات الجامعة المصرية القديمة ، والتى أثرت للجامعة فى تكوينها كما جاء فى حديثها الى طاهر الطناحى فى كتاب « أطيف من حياة مى » فقد تتلمذت على جازرا وزاملت زكى مبارك وكان التعمق فى الفلسفة من السمات الهامة فى تكوين شخصيتها . فهى تنحو كثيرا فى أبحاثها كما يقول محمود يوسف منحنى الفلسفة فى كتاباتها وتفكيرها بتأثير تعمقها فى دراساتها الفلسفية والأدبية والاجتماعية (٣٧) . فقد كتبت عن برجسون فى المقتطف عدد أغسطس وسبتمبر ١٩١٨ ولها كتاب هام « المساواة » فى النظم الفكرية والاجتماعية وقد اختارها زملائها لالقاء خطبة تكريم أستاذهم جازرا فى الحفل الذى أقاموه له بمناسبة انتهائه من تدريس الفلسفة لهم .

ويهمنا أن نشير الى اهتمامها بديكارت والماسما بفلسفته كما يتضح من مقالة « غرفة فى المكتبة » حيث تقول : « أرى الفيلسوف ديكارت الذى قال فولتير فى وصفه انه جعل العميان يبصرون لأنه بين للقرن السابع عشر غلاط القرون للخاليات وجمع خلاصة تعاليمه فى جملة واحدة : لتبليغ الحقيقة يجب أن تنسى مرة فى حياتك جميع الآراء والاعتقادات التى شجبت عليها ثم تقيم أسسا جديدة لآراء واعتقادات شخصية (٣٨) وتضيف فى نفس المقالة قولها : « الى شمال ديكارت أرى بوسويه » ترى ماذا يقول ديكارت لبوسويه فى ساعات الوحدة وبماذا يجيبه الا سقف » ليست لى سبيل الى التجرد من جسدى حيناً لأسمع محاوراتهما ولو مرة واحدة » لا أعلم كيف يتناقش الدين والفلسفة فى عالم الأرواح (٣٩) وبالطبع المقصود بالعلم هنا

فلسفة ديكارت • لقد تغلغلت فلسفة ديكارت لدى طلاب الجامعة وظهرت في كتاباتهم المختلفة كما ظهرت أيضا في دروس الأساتذة المصريين القادمين من بعثاتهم في الخارج ليقوموا بالتدريس في الجامعة ومن هؤلاء على العناني •

رابعا : ديكارت في كتابات على العناني •

قليلة هي المصادر التي تفيدنا في رسم ملامح شخصية الفكر المصري للمعمور الدكتور على العناني (١٨٨١ - ١٩٤٣) ، رغم أهمية الرجل الذي لم يوف حقه مثل بقية زملائه (٤٠) لقد ساعدت عوامل عديدة على نسيان اسم العناني وتجاهله بانتقاله من الجامعة للأهلية - وهو مبعوثا إلى ألمانيا - إلى التربية والتعليم مرورا بدار العلوم • وإذا تساءلنا عن السبب في هذا التحول • ولماذا لم يحقق أستاذ الفلسفة والآداب السامية ما حققه أستاذ التاريخ اليوناني الروماني من الازدهار والصيت • وكلاهما مبعوث للجامعة المصرية وكلاهما حقق تفوقا في دراسته ، وكلاهما عاد للتدريس بالجامعة ومع ذلك لم يحظ العناني بما حظى به طه حسين •

لقد عرف للعناني قدره وأشاد به معاصروه كما يتضح من تقديم الدكتور محمد غلاب أستاذ الفلسفة بجامعة الأزهر وصاحب مجلة النهضة الفكرية الذي عرف فيه « الفيلسوف الحق » • وقارن بينه وبين لطفى السيد ، مقارنة قد تلقى ظللا توضيحية لما صار إليه الرجل • « فقد لبت عليه أخلاقه ان يقبل لقب « فيلوسوف » بعد أن أخذت معنى الحكيم بينما قبلها لطفى السيد عن طيب خاطر واطمئنان وجدان مع ان الأول عالم مذهب درس الفلسفة في إحدى الجامعات الأوروبية الكبرى أما الثاني فليس له من الأثر إلا تلك الترجمات السقيمة التي شوه ما كان بها في اللغة الفرنسية من جمال يسحر العقول ويأخذ بالألباب (٤١) • وتجد نفس الإشادة لجدي زكي مبارك الذي يراه من

كبحار أساتذة هذا العصر^(٤٣) . للسبب اذن وراء احتجاب اسـم للعـنـانـى يرجع فى الغالب لاعتزال الرجل الحياة العامة لمدة تصل الى سبع سنوات تبدأ منذ انتقاله من الجامعة مع تحولها الى حكومة ١٩٢٥ حتى عودته للكتابة فى مجلة « النهضة الفكرية » ١٩٣٢ وترجع هذه العزلة الى خصومة لم يصرح غلاب فى حديثه عن للعنانى بأسبابها بين الرجل والقائمين على أمر الجامعة خاصة لطفى السيد وطه حسين . ويبدو ان الخصومة اشتدت بينهما ليست فقط فى التنافس العلمى بل لاختلاف أساسى فى التكوين الثقافى والسياسى المتمثل فى ثنى أحدهما للثقافة الفرنسية والتشيع للاتجاهات الليبرالية وتبنى الآخر للفكر والسياسة الألمانية - كانت فى مقدمة أسباب انحصار الأضواء عنه . مع مرضه الذى لازمه وجعله يحال للمعاش والذى ربما يكون نتيجة تلك الخصومة .

وبهـمـنا عـرض اتجاهاـت الرجل الفكرية . وبيان كتاباته الفلسفية . ولـن كـنا نأسف لأننا لا نملك حتى الآن كتاباته ومحاضراته بالجامعة الأهلية ولم نصل الا الى كتاب الأساس فى الأمم السامية ولغاتها وقواعد اللغة للعبرية وآدبها » مع بعض البحوث التى نشرها فى مجلة النهضة الفكرية^(٤٣) . ومنها دراسته عن ديكارت التى تهمنا فى هذا السياق .

ويعطى للعنانى فى عرض اجمالى موجز فكرة عامة عن حياة الفيلسوف وأسس مذهبه بناء على شيوخ فلسفة ديكارت فى الثقافة المصرية - بتأثير كتاب طه حسين الذى ينتقده العنانى « فقد لاكت الألسنة فى مصر منذ عهد غير بعيد اسم الفيلسوف الكبير وتحدث بعض الكتاب عن مذهبه الفلسفى » لكن المتحدث قد أخطأ فيه محبة الصواب وعز لى ما لم يعرف عنه وذهل عن أوليات هذه المذهب وغاياته^(٤٤) . ويتحدث بعد هذا التصدير عن حياته : مولده ودراسته وخدمته بالجندية وبعد ذلك يذكر مؤلفاته : الأسلوب أو الطريقة

[يقصد المقال فى المنهج] ، أبحاث [تأملات] فى الفلسفة الأولى ،
المبادئ [مبادئ الفلسفة] الشهوات النفسية (انفعالات النفس)
ورسائل ومصنفات فى الرياضة والطبيعة .

ويتناول فى الفقرة الرابعة طريقته أو أسلوبه [منهجه] فيتحدث
عن حدود الشك حيث من الشك تظهر حقيقة الكوجيتو وهى أساس
كل فلسفة ديكارت الذى يحدد مقياس الحقيقة بالوضوح والجلء وبفاء
على هذا المقياس يمكننا أن نصل الى معرفة ائيتنا والى معرفة الله
ومعرفة للكون . وان الانسان يتكون من الجسم والنفس أما الجسم
الانسانى فهو كأجسام الحيوانات حتى انها تدرك ، وحياة الحيوان
أى حركته ناشئة عن حرارة الحياة للموجودة فى القلب و « فى هذه
الآلة الحية تسكن النفس متخذة مقرها فى الغدة الصنوبرية الكائنة
وسط للدماغ » (٤٥) . والشهوات (الانفعالات) الانسانية ترجع الى
العلاقة بين النفس والجسم وبارادة الانسان المستمدة من العقل يجب
أن يتغلب على هذه الشهوة ليكون حراً » (٤٦) .

هوامش وملاحظات الفصل الأول

- (١) تقدم محاضرات : ماسينيون والكونت دى جلارزا وكل من طنطاوى جوهرى وعلى العنانى ومنصور فهمى صورة دقيقة للدرس الفلسفى بالجامعة الاهلية . ونقوم الآن باعداد تحقيق ودراسة هذه المحاضرات باعتبارها جزء من تاريخ الفلسفة فى الجامعة المصرية .
- (٢) انظر ماسينيون : تاريخ المصطلحات الفلسفية بالجامعة المصرية . مخطوط بالمعهد العلمى الفرنسى للدراسات الشرقية ص ٢ .
- (٣) المصدر السابق ص ٢٤ .
- (٤) المصدر السابق ص ٢٩ - ١٠٥ .
- (٥) المصدر السابق ص ٣٦ .
- (٦) المصدر السابق ص ٣٧ - ٣٨ .
- (٧) المصدر السابق ص ٤٨ .
- (٨) المصدر السابق ص ٥٣ .
- (٩) تلك المقارنة سوف نجدها فيما بعد لدى د. مدكور الذى يقارن ديكارت بالنظام ، ويسمى احد كتبه الهامة باسم المنهج . راجع مدكور الفلسفة الاسلامية منهجاً وتطبيقه . دار المعارف القاهرة د٠ ص ٤١ ، ٤٢ .
- (١٠) ماسينيون : المصدر السابق ص ٦٩ .
- (١١) المصدر السابق ص ٤٧ .
- (١٢) د. عثمان أمين : عرض التأملات فى الفلسفة الاولى ، مجلة تراث الانسانية ، العدد الاول . المجلد الاول ص ٧٨ .
- (١٤) ماسينيون : المصدر السابق ص ٨٧ .
- (١٥) المصدر السابق ص ٩٨ .

(١٦) الكونت جلارزا ، مستشرق أسياني ، عاش في مصر في العقود الأولى من هذا القرن ، عمل محامياً أمام المحاكم المختلطة ، وقام بالتدريس بالجامعة الأهلية فترة طويلة ، لمدة ست سنوات من ١٩١٤ - ١٩٢٠ ثم مدرساً بمدرسة المعلمين العليا فتولى تدريس مادتي الفلسفة العامة وتاريخها والفلسفة العربية والأخلاق .

(١٧) المقتطف : محرر المقتطف محاضرات في الفلسفة ، عدد يناير ١٩١٨ ص ٨٦ .

(١٨) مـ زيادة : البعث العتيق « المقتطف المجلد ٥٥ ، ١٩١٨ ص ١٢٩ وما بعدها .

(١٩) دـ زكى مبارك : الأخلاق عند الغزالي ، دار الشعب القاهرة ١٩٧١ ص ٣٧٥ .

(٢٠) يقول محرر المقتطف : « لقد وفق جلارزا الى نسخة خطية من كتاب النجاة بدار الكتب صحح بها عن طريق المقارنة النسخة المطبوعة في رومية كثيرة الأخطاء » وبذا زاد المعنى وضوحاً وقل غموضه بالأسلوب الذي أورد به جلارزا أقوال ابن سينا « . ويضيف المحرر متفقاً مع زكى مبارك « وحيداً لو أضاف [جلارزا] الى كلام ابن سينا بعض علامات الاعراب وبعض الصركات الصرفية عساها تقلل غموض المعنى » . المقتطف يناير ١٩٢١ ص ٨٦ .

(٢١) تشمل محاضرات جلارزا في الفلسفة اليونانية « الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون ١٩١٤/١٩١٥ وتتناول محاضرات ١٩١٦/١٥ المدارس الأفلاطونية وأرسطو حتى نهاية العصر الهلنستي وقد عثرنا على الجزء الثاني ولازلنا نبحث عن الجزء الأول .

(٢٢) سامى الكيالى « إنتاجنا الفكرى بين الحربين العالميتين ، مجلة معهد المخطوطات والبحوث العربية ص ١٦٧ .

(٢٣) الكونت دى جلارزا : محاضرات فى الفلسفة العامة وتاريخها
١٩١٩/١٨ مطبعة الاعتماد بمصر ص ٥ .

(٢٤) المصدر السابق ص . .

(٢٥) المصدر السابق ص ٤٠ هامش ٢ .

(٢٦) المصدر السابق ص ٤٠ - ١٠ . قارن أيضا عثمان أمين
« الرواقية » مكتبة النهضة المصرية القاهرة ط ٢ ١٩٥٩ الباب الرابع .
الفصل الرابع ص ٣٣١ - ٣٥١ .

(٢٧) المصدر السابق ص ٤٤ هامش ٢ .

(٢٨) انظر انتقادات جلارزا لديكارت صفحات ٤٣ ، ٤٤ ،
٤٥ ، ٤٦ ، ٤٨ .

(٢٩) تتكرر هذه المقارنة لدى كواريه ثلاثة دروس فى ديكرت
ترجمة يوسف كرم ولدى جميل صليبا . فى مقدمة ترجمته لكتاب المقال
فى المنهج .

(٣٠) جلارزا : المصدر السابق ص ٤٨ .

(٣١) راجع موقف الخضيرى فى دراسته كيف تترجم الاصطلاح
intuition مجلة علم النفس ، المجلد الأول العدد الثالث فبراير ١٩٤٦ .
(٣٢) المصدر السابق ص ٣٤٤ .

(٣٤) المصدر السابق ص ٣٢٥ - ٣٤٦ .

(٣٥) انظر هذه المقارنات لدى : الفندى : صحيفة جامعة القاهرة
العدد ٢ ديسمبر ١٩٢٩ ، والخضيرى نفس المجلة عدد ٣ يناير ١٩٣٠ ،
وعثمان أمين ، الجوانية دار القلم القاهرة ١٩٦٤ ص ٧٥ . وكتابه عن
ديكرت ط ٧ ، وجميل صليبا مقدمة ترجمة المقال فى المنهج ص ٥ ،
وكتابه من افلاطون الى ابن سينا . ود . محمود جمدى زقزوق المنهج
الفلسفى بين الغزالى وديكرت ، الانجلو المصرية ، القاهرة ١٨٧٣ والشك

المنهجى عند الغزالي وديكارت عالم الفكر الكويتية العدد ٣ المجلد ٤
ديسمبر ١٩٧٣ .

(٣٦) انظر حديثنا عن هذا المصطلح فى الفصل الثالث من
هذه الدراسة .

(٣٧) مى زيادة : غرفة فى المكتبة ، جريدة المحروسة ١٥/٤/١٩١٥
وانظر دراستنا عن « مى زيادة : قراءة فى كتاباتها الفلسفية » أدب ونقد ،
القاهرة العددين ١٧ - ١٨ .

(٣٨) مى زيادة : الموضع السابق .

(٣٩) الموضع السابق .

(٤٠) انظر بالتفصيل حديثنا عن حياة العنانى وبعثته الى المانيا
واشادة ادوار سخاو المستشرق الالمانى به والكتابات العربية عنه .
فى مجلة المنار ، القاهرة العدد ٤٧ نوفمبر ١٩٨٨ ص ١٤٩ - ١٥٠ .
(٤١) د. محمد غلاب : مجلة النهضة الفكرية تقديم الدكتور
العنانى لقراء المجلة .

(٤٢) د. ذكر مبارك : الاخلاق عند الغزالي . دار الشعب
القاهرة ١٩٧١ ص ٣٧٦ .

(٤٣) - العلم وترجمة القرآن الكريم « السنة الثانية عدد ١ .

- الفكر والتفكير « السنة الثانية العدد ١١ .

- بيان عام للعرب ، مصر والوحدة العربية السنة الثالثة ع ١

- طبقات المتصوفة السنة الثالثة ج ١ .

- الأدب العربى بين الهدم والبناء .

- الحكمة معناها ومنشؤها .

- الحكمة الهندية .

(٤٤) د. على العنانى : ديكارت . مجلة النهضة الشرقية القاهرة

العدد (١) السنة الثالثة ص ٨ .

(٤٥) المصدر السابق ص ٩ .

(٤٦) المصدر السابق ص ١٦ .

الفصل الثاني

المنهج الديكارتي والنقد الأدبي

الفصل الثاني

المنهج الديكارتي والنقد الأدبي

الخطاب الفلسفي عند طه حسين

مقدمة : طه حسين والفلسفة الديكارتية :

يثير هذه الفصل عدة تساؤلات حول علاقة ديكارت بالأدب والنقد ؟ وعلاقة طه حسين بالمنهج الديكارتي ؟ وعن حدود تطبيق هذا المنهج الشاك على تاريخ الأدب ؟ وصحة ما أعلنه طه حسين وتابعه فيه مريدوه من توظيف لهذا المنهج ثم نتائج استخدام الشك المنهجي عند ديكارت أو الإعلان عن هذا الاستخدام وتطبيقه على الأدب والنقد الأدبي ؟ وعلاقة هذا كله بالمشروع الفكري الذي دافع عنه واخلص له رائد العقلانية العربية وصاحب دعوة الحرية والتحديث في تاريخنا المعاصر ، عميد الأدب [الفكر] العربي طه حسين ؟

ان منهج ديكارت — كما كتب محمد مصطفى حلمي في تقديمه لترجمة الخضيرى « للمقال في المنهج » — لم يؤثر في الفلسفة والعلم والاجتماع والسياسة فحسب ، بل في الآداب أيضاً وفي دراسة الأدب العربي بتووع خاص . لقد تأثرنا به في مصر المعاصرة ، وقد تجلّت آية هذا التأثير تجلياً واضحاً وجريئاً على يد أستاذنا للجيل عميد الأدب العربي ، وذلك عندما اصطنع منهج ديكارت الفلسفي العلمي في دراسة مشكلة كبرى هي مشكلة للشعر الجاهلي^(١) هنا كما في مجالات أخرى من كتابات العميد يبرز الغرب في المشروع النقدي لطه حسين . . .

تمثل طه حسين العقلانية الديكارتية في درس الجامعة الأهلية خاصة محاضرات ماسينيون الذي استمع الى دروسه الفلسفية في « تاريخ المذاهب والمصطلحات » ، ثم تعمق ذلك بعد سفره الى فرنسا حيث استمع الى محاضرات « ليفي بريك » عن ديكارت . وأعلن حين

عاد من بعثته فى دروسه انه يريد أن يصطنع فى الأدب هذا المنهج الفلسفى الذى استحدثه ديكارت للبحث عن حقائق الأشياء فى أول هذا العصر الحديث كما يتضح من قوله : « فلنصطنع هذا المنهج حين نريد أن نتناول أدبنا العربى القديم وتاريخه بالبحث والاستقصاء » ولنستقبل هذا الأدب وتاريخه وقد برأنا أنفسنا من كل ما قيل فيهما من قبل وخلصنا من كل هذه الاغلال الكثيرة الثقيلة التى تأخذ أيدينا وأرجلنا ورؤوسنا فتحول بيننا وبين الحركة الجسمية الحرة وتحول بيننا وبين الحركة العقلية الحرة أيضاً (٢) .

لا يقصد طه حسين هنا بيان المنهج الديكارتى وذكر تفصيلاته فتلك مهمة مؤرخى الفلسفة وشراحها ولا يقصد تطبيقه حرفياً على الأدب العربى — كما يرى للبعض (٣) — فتلك مهمة التلميذ أو التابع . ولكن هدفه ، الدعوة الى تلك الأفكار الأساسية التى يأتى المنهج تعبيراً عنها وتحديداً لها الا وهى دعوى العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس وأن نصيينا من التقدم والرقى مرتبط بمقدار سلوكنا وفقاً للعقل . وان تحرير العقل من كل سلطة هو مهمة العصر الحديث ، والأجيال الحالية التى نهض يدعو اليها طه حسين — مثلاً فعل ديكارت — الذى أراد أن يسلك فى البحث مسلك المحدثين من أصحاب العلم والفلسفة فيما يتناولونه من العلم والفلسفة . تلك هى المهمة التى نهض بها الرجل .

أما السؤال عن : هل تطبيقه لهذا المنهج متفق فى خطواته مع ما جاء فى قواعد المنهج كما حددها ديكارت فتلك مسائل تجد اجاباتها عند المتفقيهم والمتحذلقين الذين لا يشغلهم سوى الاتفاقات أو الاختلافات الطفيفة السطحية بين هذا الفكر أو ذاك أما طه حسين الذى بلغ منزلة ديكارت أو كاد ، لأنه قام بنفس المهمة فى تاريخنا الفكرى ، فلن نهتم بمسألة تعامله مع المنهج الشكى للديكارتي — وفهمه لخطواته والفرق بين تحديده لها وتحديد نفس الخطوات لدى صاحب

المنهج — الا بالقدر الذى يبين لنا الى أى مدى ساهم مفكرنا الكبير فى التقدم بالحراسات الديكارتية فى العربية وكيفية تعامله معها لمعالجة مشكلات الفكر والأدب ، والى ما لنتهى إليه من نتائج ، هل انتهى الى نسخ مشوه للفلسفة والمنهج الديكارتى العربى ، أو وهذا هو الأهم الى إثارة نفس المشكلات التى جاء المنهج تعبيراً عنها لدى المفكر والمثقف والقارئ العربى . وهل ما جاء به اضافة الى المنهج ومدى لتطبيقاته لتشمل آفاقاً أخرى ام تخطر ببال صاحبه الذى قصره على الشك فى المحسوسات والمعقولات أى فى نطاق نظرية المعرفة للتقليدية . أم أراد عميدنا استنبات هذه البذور العقلية فى تربة مشبعة بأفراح العاطفة والغيبيات الموروثة لا تنمو فيها أزهار للعقل . لقد أراد باصطناع المنهج الدعوة الى للعقل وتحرير الانسان ولم يكتف بالتوثيق الأكاديمى لأفكار ديكارت لتخون هوامش على المتن العربى الذى كادت أن تضيع كلماته بفعل الزمن ، بل تفقد صفحاته الناصعة وأوراقه العقلية بفعل الجمود والقيود والأغلال ومن هنا يرى انه يجب علينا حين نستقبل البحث عن الأدب العربى وتاريخه :

« أن ننسى عواطفنا القومية وكل مشغلاتها وأن ننسى عواطفنا الدينية وكل ما يتصل بها وأن ننسى ما يضاد هذه للعواطف القومية والدينية ، يجب الا ننتقيد بشئ ولا ندعن لشيء الا مناهج البحث العلمى للصحيح ذلك اننا اذا لم ننس هذه العواطف وما يتصل بها فستتضر الى المحابة وارضاء العواطف وسنلغى عقولنا »^(٤) .

ويصل تعبير طه حسين عن هدفه الى غاية الوضوح فى قوله « أن الأخذ بهذا المنهج ليس حتماً على الذين يدرسون العلم ويكتبون فيه وحدهم بل هو حتم على الذين يقرأون أيضاً » ويوجه حديثه الى الانسان العربى القارئ له قائلاً : « وأنت ترى انى غير مسرف حين أطلب منذ الآن الى الذين لا يستطيعون أن يبرأوا من القديم ويخلصوا من أغلال المواطن والأهواء حين يقرأون العلم أو يكتبون فيه ألا يقرأوا هذه الفصول فلن تفيدهم قراءتها الا أن يكونوا أحراراً حقاً »^(٥) .

اننا لا نود فى هذه الدراسة «للديكارتية» فى اللغة العربية «
أو لعلاقة بين المفكرين العرب المعاصرين والفلسفة الغربية الحديثة
من خلال واحد من أهم شخصياتها» لأن نتوقف أمام أسئلة من نوع
الى أى حد وصل هؤلاء الباحثون والمفكرون العرب فى فهم آراء
وفكار الفيلسوف الفرنسى ؟ أو أى جانب من فلسفته كان محور
اهتمامهم ؟ هل توقفوا أمام نظريته فى الوجود والعالم ؟ النفس
والإنسان أو الله أو اللهك وغير تلك المسائل التى يحفل بها تاريخ
الفلسفة ؟ ولا يعنينا أيضاً اهتمامهم بتحديد مكانة هذا الفيلسوف
فى تاريخ الفلسفة وأسبقية فى الفكر الحديث وان كان ذلك جزء
من بحثنا ؟ بل لننأى نهدف فى المقام الأول الى بيان العلاقة الحضارية
بين المفكرين العرب والحضارة الغربية من منطلق تحديد اسهام
كل منهم فى تحديث العقل العربى وتحديد الأسس المختلفة التى يقوم
عليها « والى أى مدى استفاد كل منهم من انجازات الحضارة فى
النظر الى الواقع العربى وكيف ساهم العرب فى هذا المشروع
التحديثى من خلال توظيف الخطاب الفلسفى الغربى [الخطاب
استدلى للفلسفة للحديثة] وتحويله الى مكون من مكونات الفكر
العربى » وهذا يقتضينا تتبع الخطاب الفلسفى عند طه حسين
خلال مراحل المتعددة .

أولاً - البدايات الأولى للتوجه الفلسفى عند طه حسين :

لقد كتب أحد الباحثين العرب يقول : ان طه حسين يبدو بنياناً
متراصاً وكتلة مضيئة وبسط بنية الأدب والفكر فى خضم معارك القلم
والسياسة بمصر منذ عشرينات هذا القرن « [بكتابات وحياته]
التي تأخذ دلالتها فى كليتها وتقاطع لحظاتها وكأنها نص كتب دفعة
واحدة » (٧) . وهذا النص فلسفى فى المقام الأول . فالخطاب الفلسفى
هو الأساس الذى تنطلق منه كل خطابات طه حسين الأخرى فهو الإطار
الأساسى والفكرة المحورية والبداية التى على أساسها يمكن قراءة كل

كتابات عميد الأدب العربي التي تبدأ النهج العقلاني النقدي التجديدي الذي ساد مع قيام الجامعة المصرية • وهو نهج قائم بذاته • أي أنه لا يعتمد على بضع شذرات من الفلسفة العقلانية أو للبرجماتية أو الوجودية كما عرفت في الغرب بل يقوم على رؤية متكاملة ومشروع محدد تمثل الغرب نظرياً ليقيم بناعنا الحديث على أساس من لإنجازاته •

لقد توالى كتابات طه حسين الفلسفية بالتأليف والترجمة في الفكر والفلسفة اليونانية في إطار اهتمامه بتاريخ وأدب اليونان والرومان بحثاً عن الأسس التي تحكمه • فقد تناول الفلسفة اليونانية والفلسفة لليونان باعتبارهم « قادة الفكر » وعرف بأرسطو وأهميته وأثره ، ورحب بترجمة « علم الأخلاق لأرسطو » وفرق بين فلسفته وفلسفة أفلاطون حين أشاد شعراء مصر بترجمة أحمد لطفي السيد للكتاب (٧) وكتب عن ديكرت عدد من الدراسات (٨) وطبق منهجه في النقد الأدبي • وكتب عن « فولتير » و « رينان » والفيلسوف تين (٩) وعن « الفلسفة الإلهية » • و « مصطفى عبد الرزاق » (١٠) • « أحمد لطفي السيد » (١١) و « عثمان أمين » (١٢) • « كرامة للعقل » (١٣) و « تحرير العقل » (١٤) وقدم لكثير من المؤلفات الفلسفية مثل : رسائل اخوان الصفا ، وفجر • وضحي الاسلام لأحمد أمين وتحقيق أبو العلا عفيفي لكتاب البرهان من الشفاء لابن سينا • وتوضح هذه الجهود لمكانية تناوله هنا باعتباره فيلسوفا • وتلك الناحية قد لفتت اليه الانتباه من قبل بشكل عابر ، ويهنا ان نتوقف أمامها هنا • لقد كتب شيخ الفلسفة العرب المعاصرين لبراهيم مذكور عن « عميد الأدب العربي وسلطان العقل » (١٥) وكتب فؤاد زكريا عن « قيم النهضة الفكرية عند طه حسين » (١٦) وصدرت أربع دراسات عن « طه حسين مفكراً » كتبها كل من محمد مصطفى حلمي استاذ الفلسفة بجامعة القاهرة (١٧) والدكتور محمد كامل حسين (١٨) وعبد المجيد عبد السلام المحتسب (١٩) ومحمود أمين العالم ويتناول أحمد كمال زكي « الفيلسوف الفنان طه حسين » (٢٠) ويقف نييل راجب أمام

« المنهج العقلي عند طه حسين » و « طه حسين والفلسفة العقلانية » (٢١) وهذا ما يفعله فتحي العشري في « هذا الفكر طه حسين وفلسفة المنهج العقلي » (٢٢) وعبد المنعم شميس « منهج طه حسين » (٢٣) .

« أن طه حسين مفكراً يصطنع النظر العقلي والمنهج الفلسفي العلمي . وهو كما يبدو [من آثاره] مفكراً مروياً وصاحب منهج محدد ومحققاً بقدر ما يبدو ومؤرخاً للأدب وناقداً . . وهو قد لوغل في دراسة الفلسفة وعلومها وتاريخ ومناهج أصحابها ومدارسهم ومذاهبهم » (٢٤) . وهذا ما تكشفه قراءة كتاباته التي تظهر اهتمامه المبكر بدراسة الفلسفة . وتظهر لنا حرصه على دراسة المنطق منذ بداياته الأولى في الأزهر .

يقص علينا في الجزء الثاني من الأيام دروسه في المنطق التي تلقاها في جامع « محمد بك أبي الذهب » (٢٥) ويبين لنا خطر ما اكتسبه في بيئته الأزهرية من العلم بالفقه والنحو والمنطق والتوحيد (٢٦) . فقد درس في الأزهر متن السلم للأخضري مع صاحبه ليفخر بانهما يدرسان المنطق (٢٧) . فهو يدرس شرح الجرجاني على « ايساغوجي » وتكرر ذلك عاماً تلو عام (٢٨) . لقد أحب للمنطق حباً شديداً حين كان يسمع شرح السيد على « ايساغوجي » من أستاذه الشاب في العام الماضي ، فأما في هذا العام فقد جلس لعلم من اعلام الأزهر وامام من أئمة المنطق فيه . . يقرأ لهم شرح الخبيصي على تهذيب المنطق وقد استقام أمرهم حتى أتموا قسم التصورات وبلغوا في كتابهم المقصد الثاني في التصديقات (٢٩) . وحين غضب الأزهر على أحد شيوخهم الكبار سعى اليه ليلقى دروسه في بيئته وابتهجوا حين حدد الشيخ لقراءته « سلم العلوم في المنطق » (٣٠) .

والى جانب هذا الاهتمام بدراسة المنطق في الأزهر ، وتفوقه فيه ونيله لأعلى درجاته في الجامعة الأهلية (٣١) نجد حرصه على دروس الفلسفة وتقريبه الي أساتذتها « فهو يذكر لنا نلينو وسانتلانا

الذى درس له « تاريخ الفلسفة الاسلامية » الذى اتفق معه ليحضرا معا درسا من دروس الأزهر ، وذهبا الى الشيخ سليم البشرى للاستماع للى درسه فى التفسير بالرواق العباسى^(٢٢) . وهو يقدر الرجل وينزله فى نفسه منزلة نلينو الذى أثر فيه أيما تأثير فالأستاذ سانتلانا قد أحدث فى مصر نهضة خطيرة فى دراسة الفلسفة الاسلامية وفى فهم للصلة بينها وبين الفلسفة اليونانية ، ويحدثنا عن طنطاوى جوهرى الذى كان يدرس للفلسفة الإسلامية بعد سلطان محمد وبعد سانتلانا . وفى هذا السياق لا يمكن اغفال تأثير ماسينيون العميق على طه حسين فى سنين دراسته الأولى بالجامعة الأهلية وفى أثناء بعثته فى فرنسا وربما يكون ماسينيون هو للسبب وراء حرصه على السفر للخارج لدراسة الفلسفة .

لقد حرص طه حسين منذ أعلنت الجامعة عن بعثاتها أن يكون أحد المبعوثين لدراسة الفلسفة أو التاريخ . تلك اذن رغبة مبكرة تظهر فيما أرسله من خطابات الى رئيس الجامعة الذى كتب اليه والى مجلس ادارة الجامعة برغبته فى السفر الى أوروبا لدرس العلوم الفلسفية أو التاريخية موفدا من قبل الجامعة « ويكرر ذلك بتاريخ ١٨ مايو ١٩١٤ الا ان هذه الرغبة وجهت بعدم التعاطف ، حين دعى للمثول بين يدي الحاضرة الخديوية — فالفلسفة مفسدة كما يحكى ساخرا فى الأيام — فكان رد السلطان حين أجاب الفتى عما يريد ان يضع بعد أن ظفر بتلك الدرجة وأجاب دراسة للفلسفة — أياك والفلسفة .. فانها تفسد العقول ! وقال له ستسافر ولكن لا تدرس الفلسفة عليك بالتاريخ فانه علم عظيم^(٢٣) . وبعد سفره الى فرنسا ، ورغم هذا التحذير فقد أخذ يقرأ الفلسفة^(٢٤) بل أكثر من ذلك أراد أن تكون رسالته للدكتوراة فى « فلسفة ابن خلدون الاجتماعية » مؤثرا أن تكون الفلسفة هى عنوان رسالته بل أكثر من هذا إنه جعل من دوركيم مشرفا عليها من الناحية الفلسفية^(٢٥) .

كانت دراسة الفلسفة والتوجه إلى الغرب اذن هما البداية الأولى والحقيقية في صياغة مشروع طه حسين الذى لا ينفصل عن مشروع النهضة المصرية والاصلاحية للعربية . ويخصص على اومليل الفصل الخامس من كتابه « الاصلاحية العربية والدولة الوطنية » للحديث عن مشروع طه حسين « فطه حسين كونه مشروعاً ليبرالياً أكثر وضوحاً مما تجده عنده غيره » . ويبحث اومليل من خلال ملاحظاته على هذا المشروع « فيما اذا كانت هذه الليبرالية ممكنة » . فهذا المشروع ثقافى فى الأساس يستهدف اخراج مصر من « القرون الوسطى » الى « العصر الحديث » أو من « الانحطاط الى الرقى » (٣٦) كما فعل الغرب « من خلال مجموعة مبادئ ليبرالية تترد فى النهاية إلى نقطة جوهرية هي ربط التعليم بالديمقراطية » . يرى اومليل ان مشكل التأخر عند طه حسين والليبرالية عموماً — سياسى يحل عن طريق تربوى ومن هنا نفهم لماذا كان الفكر العربى الحديث والحركات السياسية التى انبثقت عنه اصلاحية فى أساسها .

لقد اعتقد طه حسين أن أصول الغرب الحديث وضعها اليونان وضعاً فأحدثوا ما سمي المعجزة اليونانية وهذا يعنى أن اليونان خلّقوا خلّقا ما سوف يكون لأسس الحضارة الحديثة ، وهم فى هذا الخلق لم يكونوا مدينين بأى شئ لأمم الشرق القديم . والطريق اذن وحيد « هو الدخول الى الحضارة الغربية من المدخل أى من الأصول [اليونانية] » حتى تكون المشاركة فيها منتحبه . ومن هنا لارتباط طه حسين الوثيق بالفكر اليونانى (٣٧) .

تعود علاقة طه حسين بالفكر اليونانى الى أيام دراسته بفرنسا ، غير ان هذه العلاقة قد استحكمت أكثر حين عين أستاذاً للتاريخ اليونانى القديم وأخذ فى نقل المسائل اليونانية فكتب عدة مؤلفات عن الفكر والفلسفة اليونانية وترجم كثيراً من المسائل اليونانية الأدبية والفلسفية مثل « الهة اليونان » و « صحف مختارة من الشعر التمثيلى »

و « مذهب أرسطو فى السياسة والاجتماع » و « نظام الاثنين »
الذى ترجمه عن أرسطو . ولهذه الترجمة دالتان : الأولى تتعلق
بمشروع طه حسين بوجه عام . والثانية تتعلق بموقفه من الظرفية
[السياسية] التى تجتازها مصر فى تلك السنوات . أما الدلالة الثانية :
فليس فقط لكون هذا الكتاب يعرف بنظام سياسى يونانى مما يتعين على
الفكر المصرى أن يعرفه ، بل لأن مخطوط هذا الكتاب قد تم العثور
عليه فى مصر مكتوباً على ورق للبردى مما يؤكد أن صلات مصر الثقافية
باليونان قديمة ومتغلخلة فى أعماق القطر المصرى . ومصر اذ ترجع
الى أصول الغرب اليونانية — فيما يقول أواميل — انما تحقق هدفاً
مزدوجاً ، هو اعادة التعرف على أصول الحضارة الغربية وفى نفس
الوقت ربط الصلة بماضيها الحقيقى . هذه اذن دلالة ترجمة
طه حسين لهذا الكتاب لأرسطو . أما الدلالة للثانية : فتتعلق بالظرفية
التي كانت مصر تجتازها فى أعقاب ثورة ١٩١٩ والمصريون مقبلون
على حياة سياسية ديمقراطية فحرياً بهم لن يعرفوا أصول هذه
الديمقراطية . وتلك هى الدلالة الثانية لترجمة طه حسين لنظام
الاثنين (٣٨) .

هكذا ينظر طه حسين الى أصول نموذجه للنهضة انطلاقاً من
الأصل اليونانى الذى قامت عليه النهضة العربية القديمة والأوربية
للمدينة مؤكداً فى كل ذلك على الجانب العقلى الذى كان يواجه به
الاتجاه الرومانسى المحافظ . أما العقلانيون ومنهم طه حسين فكانوا
يتكلمون باسم المنطق والواقع ويطالبون باستقامة للتفكير ووضوح
الأهداف وكان الفكر اليونانى والفكر لأرسطى بوجه خاص هو عمدة
أنصار العقل (٣٩) .

ثانياً — الخطاب الفلسفى اليونانى :

يظهر فى كتاب « قادة الفكر » أول تناول لتاريخ للفلسفة اليونانية
عند أهم أعلامها وهو بالطبع تناول حضارى لتاريخ الفكر يتجاوز ذلك

العرض الأكاديمي لى محاولة أقرب الى فلسفة التاريخ العقلى
فالكاتب كما يقول صاحبه « لا يعرض لتاريخ أشخاص بعينهم بل لتاريخ
العقل الانسانى وتطوره »^(٤٠) فهو اعتمادا على المناهج الاجتماعية
فى دراسة تاريخ الأدب والتى ظهرت فى أعماله النقدية يربط شخصيات
الفلاسفة بالمناخ الاجتماعى والتاريخى التى نشأت وتفاعلت فيه ويعلن
هذا منذ البداية .

ويعطينا طه حسين ما يشبه « قانون المراحل الثلاث فى تطور
التاريخى العقلى والحضارى فالمرحلة الأولى أدبية تبدأ بالشعر —
هوميروس بدايتها ، فالحضارة سواء كانت اليونانية أو العربية
قامت على الشعر . و « هل كانت توجد للحضارة اليونانية التى انشأت
سقراط وأفلاطون لو لم توجد البداوة اليونانية التى سيطر عليها
شعر هوميروس وخلفاؤه ؟ ويبدأ بعد أن يتناول هوميروس بسقراط
مبينا كيف انتقلت قيادة الفكر من الشعراء الى الفلاسفة [المرحلة
الثانية] موضحا أسباب ذلك فى تطور المجتمع اليونانى نفسه الذى
يختلف عن المجتمعات الشرقية مناقشا العلاقة بين الشرق والغرب .
وطبيعى عنده الا يكون للشرق فى تكوين الفلسفة اليونانية والعقل
اليونانى وللسياسة اليونانية تأثير يذكر ، انما كان تأثير الشرق فى
اليونان تأثما عمليا ماديا لا غيره .

واعتمادا على « ليون روبان » يتناول تاريخ الفكر لليونانى منها
الى ضرورة العودة الى دراسة اليونان اقتداء بالأوربيين فاذا قد أخذنا
فى العصر الحديث نسلك سبيل الأوربيين « لا فى حياتنا العقلية
وحدها ، بل فى حياتنا العملية على اختلاف فروعها ، فليس لنا بد من
أن نسلك سبيل الأوربيين فى فهم هذه الحياة ... و اذا كان الأمر
كذلك علينا أن نتبين كيف كانت حالة الفكر فى تلك العصور اليونانية
الخصبة . ويبدأ من هؤلاء الفلاسفة بأبيهم وزعيمهم جميعا سقراط .

لقد نشأ سقراط مقابل تلك الحالة الشكية المتهاوية التى ظهر فيها
السوفسطائيون ، ويتناول حياة سقراط ويعرض لموقف الباحثين

المعاصرين من قضية وجوده — وتلك مسألة سنناقشها فى حديثنا عن الشك عنه طه حسين — ثم يتناول الفلسفة السقراطية وهى تتحصر عنده فى شيئين : الأول أن الانسان قد جهل نفسه فى جميع العصور المتقدمة وكان من الحق عليه أن يبدأ بنفسه فيدرسها ويتبين أمرها ، حتى اذا فرغ منها استطاع أن ينتقل الى الخارج . والثانى : أن الفلسفة يجب أن تقوم منذ البداية وقبل كل شيء على الأخلاق .

أن أهمية سقراط تظهر من سياق خطاب طه حسين فى كونه « أراد أن يثبت الحقائق ، ويسلك فى اثبات هذا كله سبيلا تقرب كل المقرب من السبيل التى سلكها « ديكارت » وهى أن يثبت وجود نفسه أولا ، فاذا ثبت له وجود نفسه فقد ثبت ان فى العالم حقائق ثابتة^(٤١) » ثم يتحدث عن منهج سقراط « وتأثيره والمدارس التى نشأت حول فلسفته ، ثم يقف عند أهم تلاميذه أفلاطون وأرسطو .

ويتناول أفلاطون فى فصل طويل يعرض فيه لعلاقته بسقراط والسمات المشتركة بينهما سواء ميولهما السياسية وموقفهما من الديمقراطية أو موقفهما من السفسطائية ويتحدث عن رحلات أفلاطون المختلفة ومصادر فلسفته ويبين النواحي التى اهتم بها والتى يمكن النظر اليه من خلالها : ناحية الأديب للكاتب ، ناحية الشاعر والخيال ، ناحية الفيلسوف الباحث فيما بعد الطبيعة ، ثم ناحية الفيلسوف الخلقى الذى يؤسس لعلم الأخلاق ، والسياسى الذى وضع علم السياسة والنفس ثم يعرض لفلسفته فى المعرفة ، ويتحدث عن عالم المثل وبقية أجزاء فلسفته فى الألوهية والتربية والسياسة وغيرها . وينتقل منه الى تلميذه الذى كان يسميه « العقل » وهو أرسطو .

ولأرسطو أهمية خاصة عند طه حسين ترجم له كتابا فى السياسة وكتب مرحبا بترجمة أستاذه لطفى السيد لكتابه فى الأخلاق فهو أقرب الى البؤرة المرجعية له فيما يتعلق بالجانب العقلى عند اليونان . وأرسطو عنده سقراطى أفلاطونى من حيث أنه يقيم فلسفته على أن

الحقائق ثابتة ، وعلى أن هذه الحقائق للثابتة تنتهي في آخر الأمر إلى حقيقة عليا ، ولكنه يخالفهما في طريقة البحث والتفكير والنتائج الفلسفية وربما كان من الحق أن نقول أنه يخالف سقراط وأفلاطون مخالفة شديدة في تكوين عقله وتوجيه هذا العقل إلى حقائق العلم وظواهر الحياة . وهو عنده عالم « قبل أي شيء يهجم على موضوعه هجوما دون أن يدور حوله بالحوار والمناقشة » ويعنى بالفكرة قبل أن يعنى باللفظ الذي يصوغها فيه . فارسطو هو « الفيلسوف الوحيد الذي حاول في العصر القديم أن ينظم العالم الانساني من جهة ويستقضى قوانين التفكير والتعبير والسيرة العامة والخاصة من جهة أخرى » . فقد استقصى أرسطو في المنطق قوانين العقل الانساني في البحث والتفكير على اختلاف درجاتهما ، وأطولهما وهذه للقوانين ثابتة لا تتغير . ملائمة للانسان من حيث هو انسان . لا من حيث انه شرقي أو غربي ولا من حيث أنه قديم أو حديث . وكما أنه منطبق لأرسطو خالد فأدبه خالد أيضا يريد بهذا الأدب « قوانين البيان في العبارة والشعر والخطابة » فهذه القوانين باقية خالدة لأنها للصور الطبيعية لتعبير الانسان عن آرائه . ويفيض — بالطبع — في الحديث عن ذلك وعن أثره في الآداب المختلفة .

ومن هنا فارسطو قائد من قادة الفكر ، وهو أكبر قائد — سيعود إليه فيما بعد — لفلسفته سيطرت منذ ظهورها على العقل للانسانى القديم . وكان لها أكبر الأثر في تكوين العقل العربي الاسلامي . وهي التي كونت للعقل الأوربي في القرون الوسطى . « بل هناك ميزة يختص بها أرسطو دون غيره من الفلاسفة القدماء والمحدثين » وهي ان خصومه والمنتمين إلى المذاهب الفلسفية والدينية المناقضة لفلسفته يتخذون فلسفته نفسها وسيلة إلى محاربته » (٤٢) .

ومن الشعر والفلسفة ينقلنا طه حسين إلى مرحلة أخرى من مراحل فلسفة تاريخ العقل البشرى ، إلى السياسة ويبدأ بالاسكندر

اما لماذا يتناول الاسكندر بين قادة الفكر فذلك لانه لم يكن فقط قائد جيش « ٤ » وانما كان قائد فكر قبل كل شيء وبعد كل شيء وفوق كل شيء « لم يفهمه معاصروه ولم يفهمه خلفاءه وفهمناه نحن ، ولكننا لم نفهمه بعد كما ينبغي » فهو لم يرد غزو الأرض وتحقيق فتوحاته العسكرية ولكنه كان يبغى مثل الفلسفة توجيه العقل الانساني (٤٣) الاسكندر اذن قائد من قواد الفكر « بل هو أشد قادة زعماء الفكر القدماء إنتاجا وأكثرهم نفعا » فما قيمته للفلسفة اليونانية كلها لو لم يتح لها الاسكندر ، ليزيحها في أقطار الأرض ويثبثها في مختلف الشعوب « ومن الاسكندر الى يوليوس قيصر ٤ فاذا كان الاسكندر صاحب الفكرة فقد كان قيصر منفذها »

وتحت عنوان « بين عصرين » يتحدث عن تخلى الفلسفة عن قيادة الفكر للدين ، ويمضى سريعا فلا يتوقف للحديث عن المسيح مثلما تحدث عن : سقراط وافلاطون والاسكندر وقيصر « وسريعا أيضا يبين أن قيادة الفكر استقرت للإسلام والمسيحية طوال للقرون الوسطى « ولكن الله كان قد أراد أن تسترد الفلسفة للسياسية قيادة الفكر مرة أخرى ، وقدر للإسلام والمسيحية أن يدعا قيادة الفكر بعدما استأثرا بها هذه القرون الطوال « ويرى أن للنهضة الأوروبية الحديثة قامت على اكتشاف الكتب الفلسفية والآثار الأدبية والفنية التي تركها اليونان والرومان « « فقد كان هؤلاء الفلاسفة من اليونان أرقى من الأجيال التي عاشوا فيها ، وكانوا قد سبقوا هذه الأجيال إلى حيث لم تستطع أن تدركهم « ولم يكن من بد ، من أن تنتظر فلسفتهم قرونا طوالا حتى يتم فطوح للعقل الانساني فيحسن استغلالها واستثمارها « ولم تكن تظهر هذه الفلسفة وتشيع بين المحدثين حتى آتت ثمرها طيبا منتجا ٤ واذا هي توجد نفرا من للفلاسفة والساسة تولوا قيادة الفكر حتى أنتهوا به الى الثورة الفرنسية الى ما نحن فيه الآن «

وغير طريقتة فى البحث فى الصفحات الأخيرة حين يتحدث عن « العصر الحديث ذلك لأن موضوع البحث نفسه قد تغير » ولأن الظروف التى تحيط بالعقل الانسانى قد تغيرت تغيرا عظيما وظهرت فروق كثيرة بينها وبين تلك الظروف التى كانت تحيط بهذا العقل أثناء العصور القديمة والقرون الوسطى . ومن هنا لم يكن من الحق ولا الصواب — « أن نبحث فى هذا العصر عن قيادة واحدة للفكر » أو عن نوع واحد من قادة الفكر . . انما عن قيادات للفكر وعن أنواع من قادة الفكر . وتلك مهمة لم يقم بها طه حسين فى هذا الكتاب . ويعتذر الرجل عن عدم الافاضة فى الحديث . لان درس المحدثين من قادة الفكر على اختلاف ما تفرقوا فيه من فروع حياة العقل والشعور يحتاج الى سفر آخر بل الى أسفار « (٤٤) » .

ونلمح الاهتمام بتاريخ الفكر اليونانى باعتباره جزءا من تخصصه قبل كتابه « قادة الفكر » وذلك حين يحدثنا عن مؤتمر العلوم التاريخية ببلجيكا . ويحدثنا طه حسين عن ثانى أيام المؤتمر ويقص علينا أنه ترك لجنته وذهب الى لجنة أخرى مجاورة هى لجنة تاريخ الحضارات فى العصر القديم ، أو بعبارة أصح « لجنة التاريخ العقلى فى العصر القديم » ويبين دهشته من موضوع المحاضرة وهى دهشة تفيدنا نحن هنا . وتدهشنا لأنها تبين موقف طه حسين من الشك فى إبريل ١٩٢٣ . ذلك أن أحد الفلاسفة البلجيكين هو الأستاذ « دوبريل » ألف كتابا فى تاريخ الفلسفة اليونانية زعم فيه ان البحث للتاريخى الصحيح ينتهى بالباحت الى أن سقراط شخص خرافى لم يوجد . ولم يعرفه التاريخ ، يقوله طه حسين « اعترف بأنى دهشت الدهش كله حين قرأت عنوان المحاضرة فما كنت أظن أن وجود سقراط يصل فى يوم من الأيام الى أن يكون موضوع بحث فضلا عن أن يكون موضوع انكار » (٤٥) . ينكر طه حسين هذا الشك ويشك فى هذا الانكار .

لكن الأستاذ « دوبريل » وجد طريقا الى الشك • وفى الحق أنه لم يخترع هذه الطريق فهي موجودة من قبل • فالمحدثون من مؤرخى الفلسفة عاجزون الى الآن كل العجز عن تحقيق فلسفة سقراط فهم يؤمنون بوجوده • لكنهم لا يستطيعون أن يبينوا فلسفته بل هناك ما هو أغرب من هذا لا يستطيعون أن يصفوا سقراط ولا أن يميزوا شخصيته للمعنوية فلسفراط شخصيات كثيرة تختلف باختلاف تلاميذه • وإذا كان الأمر كذلك فما الذى يمنع من الشك فى وجوده تلك نظرية الأستاذ « دوبريل » • وكم كانت سعادة طه حسين كبيرة حين نهض لنقض هذه النظرية أحد الأساتذة الفرنسيين وهو « ليفير » • فقد أعجب بهذا الأستاذ ولم يكن مصدر هذا الإعجاب اقتناعه بردوده وانما كان مصدره قبل كل شيء هو حبه سقراط وحرصه على أن يكون شخص سقراط شخصا حقيقيا تاريخيا • ان طه حسين يرفض شك دوبريل القائم على الأدلة ويسعد بحماسة عاطفية بعيدة عن لفتتاعه للعقلى بردود ليفير حين يتناول الشك أحد عناصر نموذج الغربى ، وهو موقف يختلف عن شكه الذى سوف يعلنه بعد أقل من ثلاثين شهرا فى « الشعر الجاهلى » وهو ما سنتناوله حين نناقش موقفه النقدى أما الآن فلنتابع الخطاب الفلسفى اليونانى فى حديث رائد العقلانية عن المعلم الأول أرسطو بمناسبة ترجمة أحمد لطفى السيد لكتابه الأخلاق •

يسعد طه حسين سعادة غامرة بظهور هذه الترجمة فى العربية ويكتب عنها باعتبارها « حادثا أدبيا ذا خطر » فان ظهور مثل هذا الكتاب بقلم مثل هذا المترجم ليس من الحوادث الأدبية التى ألفناها أو أتاح لنا الدهر أمثالها فى مصر من حين الى حين • فليس هناك فيلسوف يمكن أن يقارن بأرسطو ، فطه حسين يعى قيمة ومكانة المعلم الأول : « فلست أعرف له نظيراً منذ ظهرت الفلسفة الانسانية وما أعتقد أن أحداً غيرى يستطيع أن يجد له نظيراً » و « مهما يكن من شيء فأرسطو هو المعلم الأول حقاً كما سماه العرب ، وهو

أبو الفلاسفة حقا وابقاهم سلطانا وأرفعهم مكانا وأشدهم ثباتا للدهر وقوة على الأيام » . فأرسطو هو الذى وضع علم الأخلاق كما وضع علم المنطق وعلوما أخرى مختلفة ، بمعنى أن أحدا من الفلاسفة لم يسبق أرسطو الى تدوين المنطق على انه علم يدرس والى تدوين للأخلاق على أنه علم يدرس (٤٦) .

لا يريد أرسطو - وهو مثل طه حسين ، ونهوضه اليونانى الأعلى - أن يسلك فى الفلسفة مسلك الذين تقدموه ، وانما كان يريد أن ينظم جهود العقل الانسانى ونتائج هذه الجهود ، وأن يرسم لهذا للعقل سبيله الى الرقى العلمى والأدبى . وقد وفق أرسطو فأصبحت فلسفته فلسفة الانسانية وأصبح منطقة بالقياس الى العقل الانسانى كعلم منافع الأعضاء والتاريخ للطبيعى بالقياس الى العقل الانسانى كعلم منافع الأعضاء والتاريخ الطبيعى بالقياس الى الأجسام . وأصبحت أخلاق أرسطو وسياسته أساسا لهذا العلم الفتى الخصب الذى لم يؤت بعد ثمرلته الناجحة علم الاجتماع » . وهو يؤكد أهمية وضرة أرسطو للحضارة ولا يرى مبالغة فى قول بعض الفرنسيين لو أن هذه الحضارة الحديثة أزيلت وأريد تأسيس حضارة جديدة لكانت فلسفة أرسطو أساسا لهذه الحضارة الجديدة (٤٧)

ويبين حين يعرض للكتاب اننا بازاء ثلاثة كتب وهى أخلاق أرسطو ومقدمة المترجم الفرنسى « سانت هيلير » التى من اليسير جدا أن تطبع مستقلة فاذا هى كتاب قيم فى تاريخ علم الأخلاق وتصدير أحمد لطفى السيد الذى يتناول حياة أرسطو وكتبه ونفوذ فلسفته على مر العصور . ثم يذكر موضوعات الكتب العشر التى يحتويها « أخلاق أرسطو » .

ويشير حديث طه حسين عن ترجمة لطفى السيد لكتاب أرسطو قضية هامة تتعلق بموقف طه حسين نفسه من التراث اليونانى الذى يمجده أشد التمجيد ومن أجل ذلك يصدر أحكاما لا تتفق مع أحكامه .

المعروفة فى كتاباته للمختلفة • فطه حسين داعية التجديد يسيد بالتقراث القديم ويدافع عنه بحماس لأنه يونانى ولأنه أرسطى فهو يرى : « ان أوربا الحديثة قد جددت الفلسفة فى جميع فروعها واستحدثت من العلم ألوانا لم يعرفها أرسطو •• ولكن هناك شيئا آخر لا شك فيه وهو أن تجديد الفلسفة واستحدثت العلم لم يبلغ من فلسفة أرسطو الاقليلا وقليلًا جدا • وما زال أرسطو المعلم الأول وما دما لا نعرف فيلسوفا مهما يكن للفرع الذى يختص به من فروع الفلسفة لا يرجع اليه ولا يعتمد عليه •

ولا يتوقف الحماس لأرسطو الذى ترجم له وتناول « مذهبه فى السياسة والاجتماع » وجعله من أهم « قادة الفكر » بل تلمس مناسبة حديث شعراء مصر عند ترجمة أحمد لطفى للسيد ليميز لنا أدق التفاصيل بين فلسفة أرسطو وفلسفة أفلاطون • يقول فى مقالته « شعراؤنا ومترجم أرسطو » : لقد تعلق شوقى بأرسطو وأراد أن يشيد بذكره ويرفع شأنه ، ولعلك تدهش ولعل شوقى نفسه يدهش اذا قلت لك وله انه لم يمدح أرسطو وانما مدح أفلاطون •• انه يصف أرسطو بأنه سبق الى التوحيد فأعلنه قبل البنية والخطيم وقبل للمسيح أيضا ، وبأنه كان قدسى الروح •• ولذا كان بين فلاسفة اليونان من سبق الى اعلان التوحيد فليس هو أرسطو • وربما لم يكن هو افلاطون • بل ربما لم يكن هو سقراط أيضا • فقد سبق فلاسفة الى اعلان التوحيد فى القرن الخامس قبل المسيح • ولكن الشيء الذى يستحق للعناية هو أن هناك فيلسوفا يونانيا يقرن الى المسيح وتعتبر فلسفته أصلا من أصول الديانة المسيحية ومصدرا من مصادرها • هو افلاطون صاحب المثل الذى آمن فى طلب المثل الأعلى والذى استطاع أن يرقى بالنفس الانسانية والفكرة الالهية الى حيث لم يسبقه ولم يذكره فيلسوف بعده » (٤٨) •

ومن هنا فأفلاطون هو الجدير بالشعر وليس أرسطو الذى لم يرفع بصره الى للسماء ، وانما خفضه الى الأرض • ذلك لأنه لم يكن

هناك فيلسوف ثلاثم فلسفته الشعر حقاً ، أو قل إذا كان هناك فيلسوف هو الشاعر حقاً فهذا هو افلاطون لا أرسطو . ولو عرف شوقي إله أرسطو ، هذا الإله العاجز الجاهل المفتون بنفسه المنصرف إلى جماله عن كل شيء الذي لا يعلم إلا نفسه ولا يفكر إلا في نفسه . لرثى لهذا الإله ولرثى لأرسطو نفسه » لم يخطر التوحيد كما نفهمه لأرسطو . ولعله لم يخطر لغيره من فلاسفة اليونان (٤٩) .

لا يطلب طه حسين من شعرائنا فهم المذاهب الفلسفية ، ولا أن يدرسوا ما بعد الطبيعة ويتقنوا مذاهب الفلاسفة فيه ولكنه يقف أمام جهل الشعراء وأئمة البيان إلى حد أن قيل اليهم أن أرسطو كان حلو النثر رخيم الصوت قدسى النفحات تشبه آثاره السلافة . صف بهذه الأوصاف كلها أفلاطون فلن تبلغ من وصفه ما تريد ولكن لا تصف بها أرسطو . فكم كد نثر أرسطو عقولا وصدع رؤسا . . فهو نثر عالم قد أتقن لغته وعرف كيف يستغلها ويستثمرها . ويلائم بينها وبين حاجات العلم والفلسفة .

وهو يرى أن الشعراء الثلاثة : حافظا وشوقي ونسيما لم يفطنوا للغرض من تأليف الكتاب فهم فتنوا بلفظ الأخلاق وخيل إليهم أن أرسطو قد قصد إلى إصلاح الأخلاق يوم ألفه . ولن لظفي قد قصد إلى إصلاح الأخلاق يوم ترجمه ولكنه يوضح أن الغرض الأول من تأليف الكتاب وترجمته علمي لا عملي ، وإن المؤلف والمترجم أراد خدمة للفلسفة قبل أن يفكرا في الوعظ والارشاد (٥٠) .

ثالثاً : الخطاب الفلسفي الاسلامي :

وينبغي أن نتوقف أمام اهتمام طه حسين بالفلسفة لدى المسلمين وقد اختار للمعري ليعرض لنا فلسفته في أول كتابة منهجية له عن « ذكرى أبي العلاء » التي تقدم بها كرسالة للدكتوراه إلى الجامعة

الأهلية ونوقش فيها ١٩١٤ ودلالة هذا التاريخ أنه يوضح الاتجاه العقلاني لدى طه حسين حتى قبل سفره الى فرنسا وقبل تأثره بالمناهج الغربية ، وهو موضوع ظل ملازما للعميد بعد ذلك فهو يخبرنا أنه أرلند أن يتخذ من المقارنة بين أبي العلاء وأبيقور موضوع رسالة فلسفية يقدمها الى جامعة مونبيلية^(٥١) . ويهمننا أن نقف أمام هذا العمل الذي تتضح فيه القراءة الفلسفية لطه حسين ومعالجته النافذة للموضوعات الفلسفية المختلفة .

فقد قدم دراسته للجامعة الأهلية بعنوان « ذكرى أبي العلاء » ١٩١٤ وطبعت عدة طبعات وظهرت ١٩٣٠ بعنوان تجديد ذكرى أبي العلاء وهي مقسمة الى خمس مقالات الأولى « زمان أبي العلاء ومكانه » ثم حياة أبي العلاء ، والثالثة أدب أبي العلاء . ثم علم أبي العلاء وتتوج المقالة الخامسة بهذه بتناول « فلسفة أبي العلاء » وهي أوسع أقسام الكتاب ومع ذلك يرى أنها وقد أملت بأهميات المسائل من الفلسفة للعلائية شديدة الإيجاز يحتاج الى أن يفصل القول فيها تفصيلا يفي بما بينها وبين حكمة الهند وفلسفة أبيقور من صلة^(٥٢)

ورغم حديثه التفصيلي عن العلوم الفلسفية في المقالة الأولى وهو يتناول الحياة العقلية في عصر أبي العلاء وبيانه لاهتمام الرجل بدرس الفلسفة وتحديد مفهوما للفلسفة يتسع الى حد يجعله يضم ما جاء في اللزوميات^(٥٣) ومن هنا يرى أن الفلسفة هي مفتاح فهم أبي العلاء فمن درسه من العرب لم يوفوا هذه الناحية حقها وللذين أرخوا له من الفرنج لم يستطيعوا أن يفهموا فلسفته « ولعلنا أول من استطاع أن يفصل الفلسفة العلائية تفصيلا ويظهر الناس على أسرارها ووقائها^(٥٤) » .

وتتضح ثقافة طه حسين الفلسفية وعمق الملمة بالفلسفة الاسلامية واليونانية حين يتناول الأساس الذي تقوم عليه فلسفة أبي العلاء حيث نجد تحت عنوانه « أصول فلسفته » يعرض لنا

الاتجاهات الفلسفية المختلفة عرضا وافيا وبين انه ليس من الافلاطونية الحديثة « التي ترى أن العقل يستمد علمه بالأشياء من مصدر غير الحس هو الاشراق » ولا هو من السفسطائية للتي كان لها سلطان عظيم على العقول اليونانية « فهو ليس سفسطائي كما ذهب الباحثون الغربيون ولاشباك كما ذهب للذهبي » والواقع ان أبا العلاء لم يتخذة لنظره الفلسفي مذهب أهل السبنة ولا مذهب السفسطائية وأصحاب الشك ولا مذهب المعتزلة أيضا « (٥٥) وذلك لانه لا يؤمن الا بالعقل وحده .

ويعرف لنا فلسفة (موضوع فلسفة) أبي العلاء الطبيعية والرياضية والالهية والعملية « ويأتى بأشعار توضح موقفه في موضوعات الفلسفة الطبيعية ، في المادة والزمان والمكان واللاتناهي فأبي العلاء يرى رأى الفلاسفة في أن الأجسام تأتلف من مادة قديمة خالدة وصور تختلف عليها . كما يرى أيضا قدم المكان ولاتناهي العالم . وحين يتناول فلسفة أبي العلاء الالهية يقسمها ثلاثة أقسام هي : ما يتعلق بالاله ، وما يتعلق بالصلة بينه وبين العالم وما يتصل بالربيل والشرائع وينتهي طه حسين من تحليله الى أن الرجل اسلامي النزعة يونانيها فيما أثبتته من القدرة الشاملة والوحدة المطلقة . ويرى أنه يفارق المسلمين ويوافق من لليونان أرسطوطاليس في اثبات ان الله عز وجل ساكن غير متحرك ولا متنقل فالمسلمون ينزهون الله عن أن يوصف بالسكون والحركة لان السكون عجز والحركة عرض وكلاهما عليه محال ويحلل تحليلا فلسفيا عميقا له جدته هذا الفارق حيث يحس القارىء أننا أمام فيلسوف له تمكته من القضايا والاصطلاحات والأدوات الفلسفية .

وفي تناوله للفلسفة العملية عند شاعره الفيلسوف يتحدث عن أصل الانسان وغرائزه ، ويرى أن الانسان شرير بطبعه وقد ذم الدنيا ، لذا كره الوجود وأثر العدم ومن هنا رفض الزواج . ثم يتحدث عن الأخلاق أهم فروع الفلسفة العملية ويرى أنها تتطلب دراسة وافية

لذا فهو يكتفى ببيان القاعدة التى بنى عليها المعري رأية فى الأخلاق وهى : « قاعدة اللذة » التى وضعها الفيلسوف اليونانى ابيقور .
وخين يفرغ من ذلك يتناول خصائصه الفلسفية ليختتم كتابه الذى يصح أن يسمى بحق فلسفة أبى العلاء المعري لانه تدور حول موضوعات الفلسفة المختلفة التى تضمنتها اشعاره وللتصفح للمقالات الأولى للكتاب يجدها تمهيد للأخيرة عن فلسفة أبى العلاء التى حددها لثبات عقليا من خلال منهجه الواضح فى الفهم والتعامل مع التاريخ الأدبى الغربى حتى قبل أن يصطنع المنهج الديكارتى .

رابطا - الخطاب الفلسفى الحديث :

كان طه حسين داعياً الى الحرية الفكرية والى للترام المنهج العقلى الصرف حتى فى البحوث التى تبدو غير خاضعة لذلك للمنهج كما فى « الأدب الجاهلى » . فكان الدكتور طه حسين بهذا الذى صدر به بحثه فى الأدب الجاهلى - كما حدد ذلك زكى نجيب محمود فى دراسته « الفكر الفلسفى فى مصر المعاصرة » كأنما يضع منهاجاً لحياتنا الجامعية كلها مؤداه ان يكون الباحث موضوعى النظر مستقلاً حراً غير مقيد بالآراء السابقة التى قيلت فى موضوع بحثه لا يميل مع الهوى لماقيا بزمام بحثه الى المنهج وحده^(٥٤) . والمنهج عند طه حسين هو محور خطابه الفلسفى الذى يعرض انجاز الفلسفة والعلم للأوروبى الحديث حيث يتجه الى قبلته فى الغرب .

ويتحدد الغرب الآن فى الفلسفة العقلية الحديثة . هنا يأخذ ديكارت المكانة التى كانت لأرسطو « كانوا يعتقدون ان فلسفة أرسطو هى خاتمة الفلسفة وخلاصتها وكلمتها الأخيرة » فجاء ديكارت وأنباهم ان فلسفة أرسطو هى بدء الفلسفة لا آخرها ولا وسطها^(٥٥) . ومن هنا اهتمامه المكثف بفلسفة ديكارت هذا الاهتمام الذى يشغل طه حسين عام ١٩٢٦ . فقد كتب عن « ديكارت » فى جريدة للسياسة دراسة هامة يقدم بها لكتاب للشعر الجاهلى . كما أكد « وجوب دراسة هامة يقدم بها لكتاب للشعر الجاهلى » . كما أكد « وجوب

درس الآداب وتاريخ العرب على طريقة ديكرت «^(٥٨)» وأثار خطاب طه حسين عن ديكرت ردود فعل عديدة فكتب محرر جريدة الكشكول «نقد لحكاية طه حسين لديكرت» «^(٥٩)» فى ٤/٦/١٩٣٦ وكتب عبد المتعال الصعیدی «منطق جديد» مولانا دكتور الجامعة «ورأى فيه» «بحث تافه ودعوى عريضة» «^(٦٠)» كما كتب محمد أحمد الغمراوى عن «الحكيم ديكرت فى اساءة طه حسين اليه ، حقيقة الشك عند ديكرت» «^(٦١)» .

والخطاب الديكرتي لطله حسين يظهر فى مقالته الهامة «ديكرت» التى تجدها فى كتاب «من بعيد» وهى التى نعرض لها الآن ثم نرجىء حديثنا عن المنهج الى بعد ذلك . والدكتور طه يعى أهمية ديكرت بالنسبة للفكر للحديث وضرورته لكل مثقف : «لقد أراد الله أن يظهر لاسم ديكرت وفلسفته منذ ثلاثة قرون وان يطبع العصر الحديث كله بطابع ديكرت» وان يتغلغل تأثير ديكرت كاسم أرسطو عنواناً لطور من أطوار الحياة الانسانية العامة التى تلزم الأجيال مهما تختلف بها الأزمنة والأمكنة «^(٦٢)» . أراد الله هذا كله ، وأراد معه شيئاً آخر هو أن يظل ديكرت مجهولاً عند ظائفة من شيوخ الأدب فى مصر لا يعرفون اسمه ولا مذهبه . ينكر طه حسين اذن على أدباء مصر - الثلاثينيات - جهلهم بديكرت ويسخر منهم فديكرت ضرورة ثقافية ومعرفته عامة ، ينبغى أن يلم بها كل من يدعى الأدب .

فناقده الشيخ علام وأصحابه يرون رأى القدماء . ويكتبون أن الأديب يجب أن يلم من كل شىء بطرف . ويجهلون ديكرت وفلسفته واثره للبعيد فى حياة العقل والشعور وهم يجهلون ناساً آخرين غير ديكرت وأشياء أخرى غير فلسفة ديكرت ، ولكنهم مع ذلك يرون أنهم أدباء . فديكرت ليس شيئاً وفلسفته ليست شيئاً ، والحق أن عليهم أن يلموا من كل شىء بطرف فأما ما ليس «شيئاً» فلا ينبغى أن يلموا منه بقليل أو كثير . فإذا أردت أن تعرف لم لا يكون ديكرت شيئاً من الأشياء ففى جواب ذلك قولان - كما يكتب سائراً -

ب احدهما ان الشيء الذى ينبغى أن يلم الأدباء بطرف منه هو الشيء

الرسمى الذى اشتمل عليه التعليم الرسمى فى وزارة المعارف • وليس فى البرنامج الرسمى لوزارة المعارف ذكر ديكارت ولا فلسفة ديكارت. • واذن فهما ليسا فى الورقة الصفراء • • واذن فليس الأديب مكلفا أن يلم منهما بطرف لأنهما ليسا شيئا • هذا أحد القولين : وهناك قول آخر وهو أن الشيء الذى ينبغى أن يلم الأديب منه بطرف هو الشرق القديم (٦٣) •

هنا ينبه طه حسين الى أوروبا والمغرب حيث يجد أسس مشروعه الذى يقدمه لقارئه الذى ينبغى عليه أن يواكب ثقافة العصر ومن هنا سفرته الشديدة ممن يجهلون الفيلسوف الذى طبع العصر بطابعه • فأوروبا عندهم ليست شيئا وديكارت ليس شيئا وفلسفته ليست شيئا • وجهل أوروبا وديكارت وفلسفته ليس من الأمور التى تعاب على الأديب • • • فلشيوخ الأدب أن يعتذروا أو أن يفاخروا بأنهم يجهلون ديكارت وفلسفته لأنهما ليسا شيئا (٦٤) •

ومعرفة ديكارت مما يفخر به طه حسين فهو أحد للذين يعرفون لغة أجنبية واحد الذين يحسنون لغة ديكارت ، واحد الذين قرأوا ما كتب عن ديكارت يقول : « انى اهدى هذا البحث [عن ديكارت] الى الذين يعرفون ديكارت من المترجمة والمتعلمين على اختلافهم ذلك انى أعلم من أمر ديكارت ما لا يعلم الناس فى مصر ، فقد كنت أريد أن أضع فيه كتابا واضطرنى ذلك الى كثير من البحث والتحقيق والى ألوان من الاستقصاء والاستقراء • ولكنى لا أسف على ما لقيت من عناء فقد وصلت الى نتائج غريبة وقيمة » ويقص علينا قصة طويلة أظنها من باب الخيال ومن قبيل السخرية من شيوخ الأدب • فديكارت فيلسوف غريب حقاً • فقد كان يأتلف من شخصين يختلفان فيما بينهما كل الاختلاف : احدهما فيلسوف معتدل معقول (هو ما نعرفه) • والث شخص الثانى هو ما لفتنا وبهرنا لما فيه من غرابة • ويرى ان افضل طريق لشرح هذه الناحية الخفية من حياة ديكارت هى تلخيص

بعض ما كتبه عن نفسه . ويأتى لنا طه حسين بقصص عجيبة عن ديكارت الذى لاقى يهودياً كان يوطن الاسلام وصعدا فى الفضاء على جرة لما بها العالم ، ويفيض فى هذه القصص وينتهى من ذلك موجها حديثه لناقديه قائلاً أنه يعتمد على ذكائهما فى فهم فلسفته [فلسفة ديكارت] من هذا الفصل . وهنا يصل خطاب الى ذروته بأقصى درجات السخرية حين يعلن ان « الرجل [ديكارت] نوعين من الفلسفة : احدهما سخييف ضعيف هو الذى اعتمدت عليه فى كتاب التشرع الجاهلى . لائى لست من أهل للتصوف ولا القادرين على التسطيع والنطع . والآخر قيم ممتع خضب لذيذ يلتمس فى كتب العلاج وابن عربى وكتاب الدياربنى وشمس المعارف الكبرى ، وفى رسالة صغيرة توجد فى مكتبة الأستاذ للجليل أحمد زكى باشا بقسم المخطوطات يقال لها « دومة فى نومة » (٦٥) .

ومن فخره بمعرفة ديكارت وسفريته من جهل الجاهلين به يتوجه بالحديث لصاحب المعالى وزير المعارف مبيناً له — ولنا — انه لو سئل تلميذ أوربى عن ديكارت فى امتحان الشهادة الثانوية وجعل كما يجعله أستاذة هذه المدرسة العليا لحيل بينه وبين الشهادة التى يطلبها . . . ويرى لانه لا ينبغي أن يكون فى مدراسنا العليا أستاذ أو طالب يجمل اسم ديكارت أو فلسفته أو أثره فى هذا العصر الحديث .

ولا يقتصر خطاب طه حسين الفلسفى الحديث على « ديكارت » بل يتناول « فولتير » و« فولتير » أهمية خاصة بالنسبة لطله حسين فقد تنبأ لطفى السيد له بأنه سيكون موضعه من مصر موضع فولتير من فرنسا . كما تناول كلا من « رينان » و« الفيلسوف تين » . وأفاض فى الحديث عن روسو ودوركييم وبين خصائص كل منهما فى عدة مواضع منها حديثه عن تأثير منصور فهمى (٦٦) بهما ، وأثناء عرضه لكتاب محمد حسين هيكل عن روسو (٦٧) . وتحدث عن سارتر فى مجلة « الكاتب المصرى » . وعن الفلسفة الوجودية فى كتابات غزيرة .

أما مباشرة أو حين يعرض لنتاجها الأدبي ، يقدم لنا أبعادها وخصائصها وهو يتناول مسرحية البيركامي « سوء تفاهم » في كتابه « نقد وإصلاح » - التي تنتمي عنده الى لون جديد من الأدب التمثيلي المتشائم عرفه الفرنسيون منذ أواخر للفترة التي أنقضت بين الحريين العالميتين ٠٠٠ ونشأت فلسفة متشائمة الى جانب هذا الأدب المتشائم تقوم على اعتداد الانسان بنفسه ، وبنفسه وحدها وعلى اهدار للقيم القديمة واستحدث قيم جديدة ٠٠٠ ويقدم كامى باعتباره احد هؤلاء المتشائمين فقد « واجه قراءه في أواخر للحرب الثانية وفي أعقابها بمذهبه الفلسفى المشهور مذهب العبث ٠٠ وهو مذهب يقوم على أن وجود هذا العالم لا حكمة له فيما يرى للعقل ٠٠ ويرى طه حسين أن أمثال هذه القضية التي تغلب عليها الفلسفة وتستأثر بها من دون الأدب كثير فى الأدب الفرنسى المعاصر » وكتابه الظاهرون هم هؤلاء الثلاثة : جان بول سارتر ، والبيركامو « وجبريل مارسيل وإن كان ثالثهم يذهب بفلسفته الوجودية مذهباً دينياً مسيحياً » (٣٨) .

ويلاحظ اقتصار خطاب طه حسين الفلسفى الحديث على الفكر الفرنسى « فالفرنسية هى لغته الأساسية التي يتعامل بها وناقذته على الفكر الغربى فمن الصعب أن تجد لديه خطاباً فى الفلسفة الانجليزية وهو كذلك يعتمد عن الفلسفة الألمانية التي تتصف عنده بالغموض والابهام ، كما يظهر من حديثه عنها حين يتناول كتاب « مطالعات فى الأدب والحياة » للعقاد الذى يقرن أسلوبه بهذه الفلسفة يقول : « اعترف بأن الفلسفة الألمانية تمتاز عندي بالغموض والابهام » وإن الله لم يوفقنى فى يوم من الأيام الى أن أفهمها أو أجدها فيها لذة الا حين أقرأها فى الكتب الفرنسية الملخصة . ومع ذلك فقد وجدت لذة عند أفلاطون وأرسطو والفارلبى وابن سينا ، بل عند الدوانى والتفتازانى . وعند ديكارت وكونت واسنسر وبرجسون » وجدت اللذة العقلية عند هؤلاء جميعاً ٠٠٠ ولكن لم أجدها عند « لمانويل كانت » ولا عند « هيجل » ولقد ضقت ذرعاً « بنقد هتل

المحض « ٤ » « نقد العقل العملي » وانصرفت غير مرة عن المؤلف الى الشراح للفرنسيين لا عرف شيئاً عما أراده فيلسوف كسينزبرج .. وأنا أعترف بأن مقدمة العقاد قد ذكرتني بتلك الأيام السوداء التي قضيتها مع « كانت » و « هيجل » واتهمت فيها نفسى بالغباوة والجهل ، وقلت مذعناً لقضاء الله ضاحكاً من نفسى ومن الفلسفة والفلاسفة : وفوق كل ذى علم عليم « (٦٩) » .

ويتضح من هذا الاستشهاد مدى المام طه حسين بالفلسفة الألمانية ، رغم عدم تعاطفه مع لغة أصحابها التي أبعدته عنها ولم تبعده عن أصحابها للذين قرأ لهم وعنهم ما كتبه الشراح الفرنسيين فموقف طه حسين هنا ينصب على اللغة الألمانية ، وليست على آراء فلاسفتها الذين يذكروهم ويذكر أعمالهم المختلفة بفهم عميق . واقتصر خطاب طه حسين الفلسفى الحديث على ما قدمه للفلاسفة الفرنسيون أو بمعنى أدق على ما كتب بالفرنسية يجعل الخطاب قاصراً ، ويجب اكماله ، والترجمة هى وسيلة اكمال هذا للنقص « فالترجمة من لغات أخرى قد لجأ اليها قدامونا حين نقلوا الفلسفة اليونانية عن السريانية وحين نقلوا بعض الآثار الهندية عن الفارسية ، ولجأنا اليها فى العصر الحديث ، وقد آن لنا فيما نعتقد أن نعدل عن هذا للنقص ونبرأ من هذا القصور » (٧٠) .

يعنى طه حسين أهمية الترجمة لاكمال هذا للنقص فى الخطاب الفلسفى المعاصر وفى فصل خاص قصره على ترجمة الفلسفة فى كتابه « نقد واصلاح » يتناول تلك القضية حين يتساءل مؤكداً : والفلسفة ، انتزجها الى العربية كما ترجمها الأولون من للعرب فغيروا بترجمتها طبيعة الحياة العربية « وأقاموا بفضلها هذه الحضارة الاسلامية الرائعة التى لها أثرها الخطير فى احياء أوروبا فى القرون الوسطى .. قبل أن يتاح لها العلم المباشر بفلسفة الأولين وآدابهم وفنونهم على اختلافها (٧١) وعلى هذا التساؤل الذى يوضح حدود وأهمية الترجمة

ودورها فى رقى للوطن يتضح فى موقف طه حسين واجابته الواضحة فالرجل مؤمن أشد الايمان وأقواه بان ترجمة أصول الفلسفة الانسانية ضرورة من ضرورات الحياة الراقية فى كل وطن يطمح الى الرقى ويجد فى سبيله . وفى هذا يقول طه حسين مؤكدا ايمانه بدور الفلسفة فى « الرقى والنهضة » : وأنا مؤمن بان لا أمل لوطن حتى يريد أن يرقى وأن يكون لحياته حظ من خصب ، لا أمل لهذا الوطن فى أن يبلغ ما يريد الا اذا عرف الفلسفة الانسانية على اختلاف مذاهبها وأوطانها « (٧٣) ولن نتوقف عند جهود طه حسين المختلفة فى الترجمة وقد سبق الإشارة الى بعضها ولكننا نشير الى نموذج محدد من نماذج اهتمامه بها سواء أقام بها بنفسه أم شجع الآخرين وطلب منهم القيام بها ، وفى اطار اهتمامه بالفلسفة الديكارتية والمنهج الديكارتي فقد ساعد على اقامة الاحتفال بذكرى مرور ثلثمائة عام على صدور « المقال فى المنهج » حيث شاركت مصر والجامعة المصرية بهذه المناسبة باقامة عدة ندوات وكتب باحثوها فى الصحف والمجلات المصرية والعربية ونذكر الندوة التى أقامتها كلية الآداب وحاضر فيها الفيلسوف الفرنسى ألكسندر كواريه عن المقال فى المنهج بعنوان « ثلاثد دروس فى ديكارت » وأشرف الرجل على الاحتفال ودعى الى نقل « دروس كواريه الى العربية فترجمها الأستاذ يوسف كرم ونشرتها الجامعة .

ويوضح هذا النموذج — حرص طه حسين على ترجمة « دروس فى ديكارت » — الاهتمام الشديد بالفلسفة والمنهج الديكارتي ، فأهمية الترجمة تتجاوز البحث الأكاديمي لتلبى متطلبات للحياة المصرية ولا تقتصر على مذهب دون آخر بل تقبل على الاتجاهات الفلسفية المختلفة وان كانت مخالفة ومعارضة لعقائدها . فقد ترجم العرب من فلسفة الفلاسفة ما يخالف للإسلام أشد الخلاف ، لم يمنعهم ذلك من ترجمته والرد عليه « (٧٣) . ستترجم الفلسفة إذن الى العربية » ما فى ذلك شك ، صريحة كانت اجابة طه حسين وحاسمة ، وستترجم

قديمها وحديثها مهما تختلف مذاهبها وأوطانها لأن طبيعة الحياة المصرية للحديثة تقتضى هذه الترجمة وتفرضها فرضاً (٧٤) لقد كان خطاب طه حسين الفلسفى موجهاً لتلبية ضرورات الواقع كما يراها هو ، سواء كان الخطاب الموجه تالياً أو ترجمة أو تقديماً لمنهج جديد يشيع ما أشاع من حركة فى ذلك للجُمود المسيطر على الحياة الثقافية . مما ينقلنا الى الطرف المقابل للبدايات الأولى لتوجه طه حسين الفلسفى ودراسته للمنطق وقوانينه للعقلية لخالصة التى قد تتسم بذلك « الهدوء البارد » الذى تشيعه تلك المبادئ المنطقية الى ذلك « الصخب الملتهب » الذى صاحب نشره « للشعر الجاهلى » ودعوته لتطبيق المنهج الديكارتى على تاريخ الأدب العربى .

حول تطبيق المنهج الديكارتى فى النقد الأدبى

ولم يتقبل للبعض هذه الدعوة الحرة الأعمال العقل التى دعا اليها الرجل وتعللوا ذلك بما جاء فى كتابه من نتائج تصدم رأى العام ، وسفروا من استخدام منهج ديكارت أو تساعلوا مستفسرين عن صاحب هذا الاسم ومذهبه . والخلاصة أن كتاب « فى الشعر الجاهلى » أثار معركة كبرى انتهت بمثول صاحبه للتحقيق أمام النائب العام بسبب خطورة بعض ما جاء به من أحكام (٧٥) حيث طبق المؤلف منهج الشك فلم يقبل شيئاً مما قاله القدماء فى الأدب وتاريخه الا بعد بحث وثبوت أن لم ينتهيا للملئيقين فقد ينتهيان الى الرجحان . لقد ظهرت للرد على « الشعر الجاهلى » عشرات المؤلفات والمقالات الصحفية ، الا أن المعركة الفكرية الحقيقية حوله كانت فى الصحافة حيث نشرت السياسة الأسبوعية مقدمة الكتاب فى صفحة كاملة فى أول مايو ١٩٣٦ وأعلنت الصحيفة أن الكتاب سيظهر فى الأسواق خلال أيام قليلة وسرعان ما رد للشيخ علام سلامة المدرس بدار العلوم فى نفس الصحيفة بهجوم على الكتاب وكتبه وفى نفس العدد نشر طه حسين مقالا طويلا بعنوان « ديكارت » رد فيه على

مقال علام سلامة وكذلك على مقال آخر نشر بالأهرام قبلها بأيام
للشيخ محمد عبد المطلب للمدرس بدار العلوم أيضا ويتضح من قول
الأخير أنه لا يعرف ديكارت ولا فلسفته ، وإنما كل ما عرفه عنهما هو
ما كتبه طه حسين في كتابه ويرى أن ديكارت هذا لا يختلف مع
الاسلام في شيء ولكن طه حسين هو الذي أساء فهمه أو أساء شرحه .

ولم يكتف الخصوم باتهام الرجل بتحريف ديكارت بل تابعوا
الهجوم عليه من كل الجبهات فكتب عبد المتعال الصعيدي للمدرس بالجامع
الأحمدى : « في الأهرام ليتهم طه حسين بسرقة أفكاره من كتاب
جرجيس صال « مقالة الاسلام » وتقول جريدة « كوكب الشرق »
الهجوم وتشر فصلا من كتاب محمد أحمد الغمراوي « النقد التحليلي
للسنن الجاهلي » ومقالا لمحمد لطفي جمعة « وتتخذ « البلاغ » نفس
الموقف فيكتب رئيس تحريرها عبد القادر حمزة مهاجما ، حتى نصل
الى أخطر الاتهامات فيما يتعلق بموضوعنا حيث يعلن مصطفى صادق
الرافعي أن أقبح ما في الكتاب « انه يعلن تجرده عن دينه عند البحث
.. يريد أن يأخذ النشء بذلك أتباعا للذهب ديكارت الفلسفي الذي
يقضي على الباحث بالتجرد من كل شيء عندما يبحث عن حقيقة وهذا
لعمري منتهى الجهل » . وينتهي الرافعي من ذلك الى ان طه حسين
« أداة أوربية استعمارية يعمل على افساد أخلاق الأمة وحل عروتها
الوثقى » (٧٦) .

والحقيقة أنه ينبغي أن نتوقف أمام هذا الحكم الخطير ، وذلك
بمناقشة قضية علاقة طه حسين بالغرب من جذورها ، وهل هو ناقل
ومروج للفلسفة الديكارتية ، أو داعيه لأفكار معينة اتفقت مع المنهج
الديكارتي في بعض النقاط ؟ وهل هذا الموقف دعوة للفكر الغربي
أو تحديث للعقل العربي ؟ وهل هناك علاقة بين النقل والترويج للفكر
الغربي واستخدام بعض نظرياته وبين العمل لصالح الاستعمار
ضد الوطن ومواطنيه ؟ تلك أسئلة كان ينبغي أن يتوقف أمامها الرافعي

لمعرفة هل كان طه حسين — فى تعامله مع الفلسفة الديكارتية والفكر الغربى — يتخذ موقفا ذاتيا تلقائيا نابعا من اعجابه بالغرب « أو موقفا استعماريًا موجها « أو كان تعبيرًا عن مرحلة وصل فيها الفكر المصرى الى أعلى درجات وعيه ، وبلغت فيها الدعوة الى الديمقراطية والحرية والعقل الى غايتها « كما تمثل ذلك فى الحركة الليبرالية خاصة عند لطفى السيد ومحمود عزمى وطه حسين وآل عبد الرازق « ومن ثم تحتاج أحكام الرافعى الى التحليل والمناقشة العميقة فربما يكون فهم طه حسين لديكارت أعمق ولأخصب من أى من المواقف العربية التى تعرض لها — سواء على مستوى التأليف أو الترجمة لدى من يعرضون لأفكار ديكارت أو يوظفون نظرياته « فهو موقف طه حسين منهجى بينما لا ينصب نقد الرافعى على المنهج ولكن على النتائج « فطه حسين ينطلق من نفس الموقف الديكارتي ولا يتوقف عند تفصيلات معينة هنا أو هناك وهو يطبق المنهج فى مجال أبعد من المجالات التى استخدمه فيها صاحبه «

يرى د. فؤاد زكريا « أن الحملة التى شنّها الأزهر ضد طه حسين « ومنهجه الديكارتى » بحجة أنها نماذج للتفريب الفكرى لم تكن فى واقع الأمر إلا دفاعاً عن منهج « للسلطة » والايمان المطلق الذى يقوم عليه نوع كامل من التعليم « فالمنهج الديكارتى لم يكن يهاجم لأنه غربى المنشأ بقدر ما كان يهاجم لأنه يدعو الى الشك والتقد واختبار صحة المسلمات واستدعائها أمام محكمة العقل « وتلك قيم فكرية تتجاوز ديكارت ، بل تتجاوز الحضارة الغربية ذلتها ، رغم أنها نتاج مؤكد لمرحلة من مراحلها « فهى قواعد يفيد منها الفكر الانسانى غربيا كان أم شرقيا « ومن هنا فان مهاجمة الأزهر لها كانت فى ولقع الأمر دفاعاً عن منهج التسليم والتصديق والاذعان ضد خطر ساقط يهدده « وهجومه على كتاب « الشعر الجاهلى » كان فى حقيقته هجوماً على الجذور المنهجية التى بنيت عليها هذه المؤلفات ، والتى يمكن أن يؤدى تطبيقها على ميادين أخرى الى نتائج أشد خطورة « انها ذاتها

معركة ديكرت مع رجال الدين المسيحي « الذين لم يهاجموه من أجل مضمون فلسفته بقدر ما هاجمه من أجل منهجه للذى يهذب بالامتداد الى أخطر المناطق ولشدتها حساسية في ميدان الايمان » (٧٧) .

والسؤال المطروح هو : ما معنى تبني المنهج الديكرتي من طرف كاتب عربي « ان القاعدة الأولى من منهج ديكرت والتي اعتمدها طه حسين استهدفت الذاكرة كحامل للموروث للمعرفى والعقدى . وتنص هذه القاعدة على اعادة نظر جذرية بحيث لا يبقى هناك سوى العقل الطبيعى فالى أى حد ، وبأى معنى كان طه حسين ديكرتيا ؟ (٧٨)

نعرض هنا لموقفين هامين في بيان ديكرتية طه حسين لحددهما يقدمه لنا حسين مروة في « النزعات المادية في الفلسفة الاسلامية » حيث يرى أن طه حسين أخذ الجانب الشكلى من مذهب الشك عند ديكرت مجردا عن مضمونه الفلسفى الديكرتي أو مفرغا من هذا المضمون (٧٩) . وهو يفهم من اعلان طه حسين رغبته في اصطناع منهج ديكرت انه يريد أن يبحث في الأدب العربى وتاريخه وهو متحرر من النظرة السلفية الى هذا التراث أى النظرة التصديقية المطلقة اليه . فطه حسين بعيدا جدا عن فكرة الغاء ما حفظه وعينا من الأدب العربى وتاريخه وللذى يريده ينحصر في انتاج معرفة جديدة معاصرة لهذا الواقع التاريخى الموضوعى متحررة من المعرفة السلفية له خاضعة لـ « مناهج البحث العلمى للصحيح » ويشيد مروة رغم ذلك — رغم أخذ طه حسين بالجانب الشكلى من شك ديكرت بمعزل عن أسسه المعرفية — بمحاولة طه حسين في سابقة تاريخية ذات قدرة عظيمة (٨٠) .

ويقدم لنا محمود أمين العالم في دراسته « طه حسين مفكرا » موقفا عميقا يوضح علاقة طه حسين بالمنهج للديكرتي فلم يكن موقف عميد الأدب العربى تبنيًا لفلسفة ديكرتية في التفكير بل كان وقوفا عند حدود الشك المنهجي لديكرت مطبقا على الأدب . . لقد واصل الدكتور

طه حسين فى الحقيقة طريقه العقلى الصارم الذى بدأه برسالته عن أبى العلاء ولم يكن للشك الديكارتى غير جانب من منهجه العقلى العام ولكنه ليس سمته الأساسية (٨١) .

— المنهج عند محمود شاكر :

ويتضح من هذين الموقفين ان المنهج الديكارتى جزء من منهج عام أراد طه حسين أن نتعامل به مع حياتنا الثقافية والفكرية . والحقيقة أن أهمية دعوته هى فى التأسيس للمنهج أنه أثار عقول عديدة ودفعها الى النظر مرة أخرى فى تاريخنا الثقافى والأدبى . ويتضح هذا لدى محمود شاكر المقابل التاريخى لطه حسين كما يتضح فى « المنهج » الذى قدمه لنا فى كتابه « رسالة فى الطريق الى ثقافتنا » وللدلالة واضحة فهو يريد منهجا (رسالة فى الطريق) خاصا بنا (الى ثقافتنا) وهى جزء لا ينفصل عن كتابه « المتبنى » كتبها كما يخبرنا وهو مريداً للكشف عن جذور التاريخ الذى أدى الى فساد حياتنا الأدبية والسياسية والاجتماعية والدينية وما نشأ فيها من المناهج التى كانت ولا تزال تسود الحياة الأدبية والثقافية « فرفضها جميعا واختار لنفسه منهجا كان كتاب « المتبنى » تطبيقا له (٨٢) .

ويرتبط ما قدمه محمود شاكر بكثير من أوجه الارتباط بما قدمه طه حسين فهو وإن كان ظاهريا يناقض ويضاد منهج الشك الديكارتى الذى اصطنعه عميد الأدب العربى فهو يعمق ويؤصل فكرة المنهج وضرورته فى الحياة الثقافية العربية . كما يتضح من تذييل رسالته التى يدلى فيه بشهادتين الأولى شهادته هو من موقفه بين أفراد جيله الذى ينتمى اليه وهو الجيل الذى تلقى — كما يخبرنا صدمة التدهور الأولى حيث نشأ فى دوامة التحول الاجتماعى والثقافى والسياسى . والثانية شهادة الدكتور طه حسين ، يقول : « مرت الأيام والليالى والسنون بين سنة ١٩٢٨ وسنة ١٩٣٦ وهى للسنة التى كتبت فيها هذا الكتاب [المتبنى] وهى مصرف أكثره الى قضية « الشعر الجاهلى »

والى طلب اليقين فيها لنفسى لا معارضة لاحد من للناس ومشت بى هذه القضية فى رحلة طويلة شاقة ودخلت بى فى دروب وعرة شائكة وكلما أوغلت انكشفت عنى غشاوة من العمى وأحسنست أنى أنا والجيل الذى أنا فيه وهو جيل المدارس المصرية قد تم تفريغنا تفريغا يكاد يكون كاملا من ماضينا كله ومن علومه وآدابه وفنونه ويوضح لنا ذلك بقوله : لننا نردد قضايا غربية صنعناها صياغة مطابقة لمناهجهم وكتاباتهم ونظراتهم ، فى كل قضية اختلط الحابل بالنابل فى الأدب والفلسفة والتاريخ والفن ... فالأديب مصور بقلم غيره والفيلسوف مفكر بعقل سواه والمؤرخ ناقد للأحداث بنظر غريب عن تاريخه والفنان نابض قلبه ينبض أجنبى عن تراب فنه » (٨٣) .

ويوضح لنا شاكر فى رسالته تاريخ تفكيره فى « المنهج » الذى يبدأ بعام ١٩٢٦ فمنذ كان فى السابعة عشر من عمره حتى بلغ السابعة والعشرين وهو يحيا كما يخبرنا حياة أدبية يحس أنها فاسدة مما جعله يفكر فى المنهج وهو منهج معنى كل العناية باستنباط أسرار النفس ومعالجة نظم الكلام ولفظه معالجة تتيح له أن ينفذ للظلام عن مصونها ويميط اللثام عن أخفى أسرارها وأغمض سرائرها ، وهو منهج يحمل بطبيعته رفضا واضحا وقاطعا لأكثر المناهج الأدبية التى كانت فاشية وغالبة ، وصار لها للسيادة على ساحة الأدب الخالص الى يومنا هذا . ويفيض فى بيان المنهج الذى يحتاج الى توضيح ليميزه عما اصطلح عليه المتكلمون فى هذا الشأن . ويقدم لنا بحثا فلسفيا ينقب فيها عن معنى المنهج فهو يحفر فى أصل المصطلح ويعنى بما يسميه « ما قبل المنهج » أى الأساس الذى لا يقوم « المنهج » إلا عليه . فهذا الذى يسمى منهجا ينقسم الى شطرين : شطر فى تناول للسادة وشرط فى معالجة التطبيق .

وفصل فى بيان أقسام المنهج ويوضح المقصود بكل منها فشرط المادة يتطلب قبل كل شئ جمعها من مظاهرها على وجه الاستيعاب المتيسر ، ثم تصنيف هذا المجموع ، ثم تمحيص مفرداته تمحيصا

أدقيقا وذلك بتحليل أجزائها بدقة متناهية وبمهارة وحذق وحذر حتى
يتيسر للدارس أن يرى ما هو زيف جليا واضحا وما هو صحيح مستبيناً
ظاهرا بلا غفلة وبلا هوى وبلا تسرع .

لما شطر التطبيق فيقتضى ترتيب المادة بعد نفى زيفها وتمحيص
جيدها باستيعاب كل احتمال للخطأ أو الهوى والتسرع ثم على
الدارس أن يتحرى لكل حقيقة من الحقائق موضعاً هو حق موضعها (٨٤) .
وبناء على تحديده لمعنى المنهج وطبيعته وأقسامه يواجه ما قدمه
طه حسين ويبين استحالة تطبيقه لأننا نحيا في عالم من اللغة والتصورات
والمفاهيم من الصعب علينا للغاية أن نتخلص منه . يقول « ولا يفرك
ما غرى به (أى لولع) بعض المتشدقين الموهين : « ان القاعدة
الأساسية فى منهج ديكارت هى أن يتجرد للباحث من كل شئ كان
يعلمه من قبل وأن يستقبل بحثه خالى الذهن خلوا تاما مما قيل » .
فانه لاشئ لا أصل له ويكاد يكون بهذه الصياغة كذبا مصفى لا يشوبه
ذرة من الصدق بل هو بهذه الصورة خارج عن طريق للبشر » (٨٥) .
ان ذلك غاية فى للصعوبة فلا يستطيع أحد أن يتجرد من كل ما يعلمه
حتى لو كان يستطيع هل يقدر أن يتجرد عن سلطان اللغة غدى بها
صغيرا وبها صار انسانا ناطقا ، أو يتجرد من سطوة الثقافة التى
جرت منه مجرى لبان الأم من وليدها أو من الأهواء التى تسكن فى
أغوار النفس ، يرى شاكر أن هذه القاعدة الصورية بعيدة كل البعد
عن التطبيق المفعلى ، فهى تواجه بتاريخ الانسان ولغته وثقافته ودينه
وأهوائه وأن الانسان الذى يخاطبه ديكارت — واشياعه — فى هذه
القاعدة كاذبا ولو أعلن تجرده عن كل هذه المكونات لأنه اذا تخلى
عنها لن يصبح هذا الانسان « كلام يجرى على اللسان بلا زمام
يضبطه أو يكبحه » محصوله انه يتطلب انسانا فارغا خاويا مكونا من
عظاما كسيت جلد لا أكثر » (٨٦) . الانسان لا المنهج أو الانسان
بمابضية بلغته بواقعه بقضاياه هو الذى يحدد منهج التعامل مع هذه
القضايا فالمنهج ينشأ من ظلال اللغة ومن خلال التاريخ ومن خلال الآن .

ولكى لا تقع فى الوهم والضلال ولكى لا يغرر بك أحد من المتشدين
من أهل زماننا هذا بالثرثرة فاعلم ان حديثى هنا عن المنهج الأدبى •
وأذكر أيضا ان هذا الذى أقوله لك ههنا عن « المنهج » انما هو أصيل
فى كل أمة وفى كل لسان وفى كل ثقافة حازها للبشر على اختلاف
ألسنتهم وألوانهم وملهم ومواطنهم^(٨٧) • فالإنسان لا يستطيع أن
يتفلسف إلا عبر لغته ولا يمكن للفلسفة الحديثة والعقلانية الديكارتية
أن تدخل الى الثقافة العربية أو تقحمها للثقافة العربية إلا عبر لغتنا
وعلى ذلك يأتى الفصل الثالث عن الديكارتية واللغة للعربية •

هوامش وملاحظات الفصل الثانی

- (١) د. محمد مصطفى حلمی : تقديم ترجمة المقال فى المنهج ط ٢ « دار الكاتب العربی ، القاهرة ١٩٦٨ ص ٣٠ .
- (٢) د. طه حسین : فى الأدب الجاهلى ص ٦٧ .
- (٣) كمال قلبه : طه حسین واثر الثقافة الفرنسفة فى أدبه : رسالة ماجستير بآداب القاهرة ١٩٧٣ ص ٩٥ . وقد نشرت الرسالة بدار المعارف .
- (٤) طه حسین : المصدر السابق ص ٦٧ .
- (٥) نفس المصدر ص ٦٩ .
- (٦) محمد برادة : مفهوم الحدائفة عند طه حسین من خلال كتابى « حافظ وشوقى » و « حديث الأربعاء » ج ٣ ص ١٥٣ - ١٧١ فى دراسات مغربفة فى الفلسفة والتراث الفكرى العربى الحديث ، المركز العربى ، الدار البفضاء ، المغرب ١٩٨٥ ص ١٥٣ .
- (٧) كتب طه حسین عن « الهه اليونان » وهى تلخيص لمحاضراته فى الظاهرة الدفنة عند اليونان ، جمعها محمد حسین جبرة ، القاهرة ١٩١٩ . و « صحف مختارة من الشعر اليونانى » ١٩٢٠ ، و « من الأدب التمثيلى اليونانى » لسوفوكليس ١٩٣٩ وترجم لأرسطو « نظام الاثنفن » وكتب عن « مذهب أرسطو فى السياسة والاجتماع » الهلال فبرافر ١٩٢١ و « قادة الفكر » ١٩٢٥ وعن « علم الأخلاق لأرسطو طالفس ترجمة الأستاذ أحمد لطفى السفد (حديث الأربعاء ج ٣) وشعراؤنا ومترجم لأرسطو طالفس حديث الأربعاء ج ٣ دار المعارف بالقاهرة ٨٤ - ٩٢ .
- (٨) بالاضافة الى ما كتبه لبيان منهجه فى مقدمة الشعر الجاهلى ، فقد كتب عن ديكارت فى مجلة السياسة الأسبوعية ونشره فىما بعد فى كتابه « من بعفد » .
- (٩) وقد قدم طه حسین وكتب عن كثر من المؤلفات الفلسففة

والكتب المترجمة والمحققة نذكر منها : تقديم رسائل اخوان الصفا
نشر الزركلى القاهرة ١٩٢٨ .

- فجر الاسلام لأحمد أمين السياسة الأسبوع ١٩٢٨/٢/١٦ .
- ضحى الاسلام لأحمد أمين الرسالة ١٩٣٣/٢/١٥ .
- الفلسفة الالهية مقال بمجلة السفور ١٩١٦/٦/٢ .
- فولتير بمجلة الوادى ١٩٣٤/١٢/٢ .
- رينان بمجلة الوادى ١٩٣٤/١٢/١٩ .
- الفيلسوف تين مقال بالجهد ١٩٤٥/٣/١ .
- تحقيق ابو العلا عفيفى لكتاب الشفاء لابن سينا القاهرة ١٩٥٣ .
- (١٠) ارتبط طه حسين بعلاقة وطيدة بأسرة آل عبد الرازق وكتب
عن مصطفى عبد الرازق عدة مقالات هى :
 - الى الصديق مصطفى عبد الرازق « الجريدة ١٩١٢/٧/١١ »
 - مصطفى عبد الرازق « الكاتب المصرى ١٩٤٧/٣ » الوادى
- ١٩٤٧/٣/٢٨
- ذكريات مصطفى عبد الرازق ، السياسة الأسبوعية ١٩٤٧/٤/١٥
- مصطفى عبد الرازق كما عرفته الجمهورية ١٩٥٧/٩/٢٤ .
- وأهمية الشيخ مصطفى استاذ أساتذة الفلسفة بالجامعات المصرية
ترجع الى كونه صاحب الاتجاه العقلى فى دراسة الفلسفة الاسلامية ،
اختاره طه حسين لتدريس هذه المادة ١٩٢٧ « راجع عنه : د . على
عبد الفتاح المنقرى » الشيخ مصطفى عبد الرازق دار المعارف القاهرة «
والكتاب التذكارى عن الشيخ مصطفى عبد الرازق الذى أصدره المجلس
الأعلى للثقافة بالقاهرة وأهميته تمتد للفلسفة الحديثة حيث وجه تلاميذه
الترجمة النصوص الفلسفية الغربية والى توجيه يعود فضل ترجمة الخضيرى
للمقال فى المنهج وقد قام الشيخ بمراجعة الترجمة على الأصل القرئسى .
- (١١) بالاضافة الى « علم الاخلاق لأرسطو طاليس ترجمة أحمد
لطفى السيد » و « شعراؤنا ومترجم أرسطو طاليس » كتب عن : أحمد
لطفى السيد ومجمع اللغة العربية ، مجلة المجمع المجلد ١٨ يناير ١٩٦٥ .

(١٢) كتب عميد الأدب العربي عن « صاحب الجوانية » ورائد الدراسات الديكارتية ، عثمان أمين مقالين : عثمان أمين آخر ساعة ١٩٢٦/٥/٢٣ ، الجوانية اخبار اليوم ١٩٦٥/٥/١٥ .

(١٣) طه حسين : كرامة العقل ، الثقافة ١٩٤٦/١٢/١٧ .

(١٤) طه حسين : تحرير العقل : الكاتب ١٩٥٣/٣/١ .

(١٥) د. ابراهيم بيومي مذكور : عميد الادب العربي وسلطان العقل ، الاهرام ١٩٧٩/١٠/١٨ وفى كتابه مع الخالدين عدة دراسات عن طه حسين .

(١٦) د. فؤاد زكريا : قيم النهضة الفكرية عند طه حسين ، الآداب البيرونية ١٩٧٤/٣ ونقد الاستشراق وازمة الثقافة العربية ، مجلة فكر ، القاهرة اكتوبر ١٩٧٦ ص ٧٤ / ٤٧ .

(١٧) د. محمد مصطفى حلمي : طه حسين مفكرا ، الفكر المعاصر القاهرية فبراير ١٩٦٦ .

(١٨) د. محمد كامل حسين : طه حسين مفكرا ، مجلة مجمع اللغة العربية مجلد ٣٣ مايو ١٩٧٤ .

(١٩) د. عبد المجيد عبد السلام المحتسب : طه حسين مفكرا ، الأردن ١٩٧٨ ، محمود أمين العالم « طه حسين مفكرا » ص ٨٣ - ٩٨ فى كتابه الانسان موقف بيروت ١٩٧٢ .

(٢٠) احمد كمال زكى : الفيلسوف الفنان طه حسين ، الهلال ، القاهرة فبراير ١٩٧٣ .

(٢١) د. نبيل راجب : المنهج العقلانى عند طه حسين ، الثقافة ١٩٧٣/٢/١٢ ، « طه حسين والفلسفة العقلانية » الموقف العربى العدد ٣٠ القاهرة نوفمبر ١٩٧٩ .

(٢٢) فتحى العشرى : « هذا المفكر طه حسين وفلسفة المنهج العقلانى » الاهرام ١٩٨٠/١١/١٤ .

- (٢٣) عبد المنعم شemis : « منهج طه حسين » مجلة الجديد
١٩٨٠/١١/١٥ .
- (٢٤) د. محمد مصطفى حلمي : طه حسين مفكرا ، الفكر المعاصر
ص ٩٢ فبراير ١٩٦٦ .
- (٢٥) طه حسين : الأيام ج ٢ ط ٢٣ ص ٧٨ .
- (٢٦) المصدر السابق ص ٩٨
- (٢٧) المصدر السابق ص ١١٧ - ١٢٨
- (٢٨) المصدر نفسه ص ١٢٩
- (٢٩) المصدر نفسه ص ١٠٤
- (٣٠) المصدر السابق ص ١٥٢
- (٣١) تقرير بالفرنسية للويس ماسينيون عن محاضراته بالجامعة
الاهلية ، مخطوط .
- (٣٢) طه حسين : الأيام ج ٣ ص ٣٥ .
- (٣٣) المصدر نفسه ص ٦٦
- (٣٤) نفس المصدر ص ١٠٦ - ١٠٧ .
- (٣٥) نفس المصدر ص ١٢١ .
- (٣٦) على أبو خليل : « مشروع طه حسين » الفصل الخامس
ص ١٢١ - ١٤٩ من كتابه الاصلاحية العربية والدولة الوطنية ، المركز
الثقافي العربي ، الدار البيضاء ١٩٨٥ ص ١٣ .
- (٣٧) المصدر السابق ص ١٢٩
- (٣٨) المصدر نفسه ص ١٣٢ - ١٣٣ .
- (٣٩) د. شكرى عياد : « طه حسين والثقافة اليونانية » من « طه
حسين كما يعرفه كتاب عصره » دار الهلال د.ت ص ١٠٧ - ١١١ .
- (٤٠) طه حسين : قادة الفكر ، دار المعارف القاهرة ١٩٦٤ ص ١١٠
- (٤١) نفس المصدر ص ٤٩
- (٤٢) نفس المصدر ص ١٠٩
- (٤٣) المصدر نفسه ص ١١٨ - ١١٩
- (٤٤) المصدر نفسه ص ١٥٢

(٤٥) طه حسين : من بعيد ، دار العلم للملايين بيروت ط ٩ ١٩٨٢

ص ٨٦ — ٨٧

(٤٦) طه حسين : علم الأخلاق لأرسطو طاليس ترجمة الأستاذ

أحمد لطفي السيد حديث الأربعاء ج ٣ ص ٥٢

(٤٧) المصدر السابق ص ٥٤

(٤٨) طه حسين : شعراؤنا ومترجم أرسطو طاليس حديث الأربعاء

ج ٣ ص ٨٦ — ٨٧

(٤٩) الموضع نفسه .

(٥٠) المصدر السابق ص ٨٨

(٥١) طه حسين : تجديد ذكرى أبى العلاء مطبعة دار المعارف

القاهرة ١٩٣٧ ص ١٤

(٥٢) المصدر السابق ص ٣

(٥٣) المصدر السابق ص ٢٢٦

(٥٤) المصدر السابق ص ٢٥٠

(٥٥) المصدر السابق ص ٢٥٦

(٥٦) د. زكى نجيب محمود : الفكر الفلسفى فى مصر المعاصرة

فى كتابه من زاوية فلسفية « دار الشرق ١٩٨٢ ص ١٦

(٥٧) طه حسين : من بعيد ص ٢٦٤ — ٢٦٥

(٥٨) طه حسين : وجوب درس الآداب وتاريخ العرب على طريقة

ديكارت الفجر ، ١٩٢٦/٤/٢٥

(٥٩) محرر الكشكول : نقد محاكاة طه حسين لديكارت ، الكشكول

١٩٢٦/٦/٤

(٦٠) عبد المتعال الصعدي : منطق جديد لمولانا دكتور الجامعة

الجديد ١٩٢٩/٩/٢٠ وايضا « بحث تافه ودعوى عريضة » الاخبار

١٩٢٨/١/٢٧

(٦١) محمد أحمد الغمراوي : الحكيم ديكارت واساءة طه حسين

اليه « حقيقة الشك عند طه حسين ، الفتح ١٩٢٨/٨/١٦

- (٦٢) طه حسين : ديكارت ، من بعيد ص ٢٩٠
- (٦٣) المصدر السابق ص ٢٩٢
- (٦٤) المصدر نفسه ص ٢٩٣
- (٦٥) المصدر نفسه ٢٩٥ - ٢٩٦
- (٦٦) طه حسين : خطرات نفس المنصور فهمي ، من بعيد ص ٢٨١ وما بعدها .
- (٦٧) طه حسين : جان جاك روسو ، حديث الأربعاء ج ٣ .
- (٦٨) طه حسين : نقد واصلاح ط ٩ دار العلم للملايين بيروت ١٩٨٢ ص ١٦
- (٦٩) طه حسين : حديث الأربعاء ج ٣ ص ١٠١
- (٧٠) طه حسين : نقد واصلاح ص ١٨٥
- (٧١) المصدر السابق ص ١٨٨
- (٧٢) المصدر السابق ص ١٩٢
- (٧٣) المصدر السابق ص ١٩٣
- (٧٤) المصدر نفسه ص ١٩٤
- (٧٥) د. مختار التهامي : ثلاث معارك فكرية دار مأمون للطباعة القاهرة ١٩٧٧ ص ١٤٧
- (٧٦) نقلا عن المصدر السابق .
- (٧٧) د. فؤاد زكريا : نقد الاستشراق ، وأزمة الثقافة العربية المعاصرة : دراسة في المنهج ، مجلة فكر القاهرية العدد (١٠) أكتوبر ١٩٨٦
- (٧٨) عبد الرشيد الصادق : طه حسين وديكارت ، مجلة فصول المجلد ٣ العدد ٤ ، يوليو - أغسطس ١٩٨٣ والدراسة بحث مستفيض شامل عن العلاقة بينهما وفي كل جوانب هذه العلاقة خاصة تأثير منهج ديكارت في كتابات طه حسين الأدبية .
- (٧٩) حسين مروة : النزاعات المسادية في الفلسفة الاسلامية ط ٩ دار للفارابي ، بيروت لبنان ١٩٨١ ج ١ ص ٢٦٨

- (٨٠) المصدر السابق ص ٢٧٢
- (٨١) محمود أمين العالم : طه حسين مفكراً في كتاب طه حسين
كما يعرفه كتاب عصره ، دار الهلال ، القاهرة ١٢٨ - ١٢٩
- (٨٧) نفس المرجع ص ٣٥ - ٣٦
- (٨٦) نفس السابق ص ٤٧
- (٨٥) المرجع السابق ص ٤٥
- (٨٤) المرجع السابق ص ٣٤
- (٨٣) المرجع السابق ص ٢٥١ - ٢٥٢
- دار الهلال القاهرة ص ٨
- (٨٢) محمود محمد شاكر : رسالة في الطريق الى ثقافتنا ،

الفصل الثالث

الديكارتية واللغة الفلسفية العربية

الفصل الثالث

الديكارتية واللغة الفلسفية العربية

أولا - مقدمة فى الاهتمام بالديكارتية :

نتناول فى هذا الفصل « المقال فى المنهج » فى العربية ،
أو بداية ترجمة ديكارت والتعرف على لغة الفلسفة الحديثة واصطلاحاتها
كما تمثلت فى فلسفته وما أدت إليه ترجمتها من بعث اللغة الفلسفية
العربية القديمة التى استقرت منذ عصر الترجمة الأولى وتحددت معانيها
على يد المترجمين الأوائل ثم الفلاسفة العرب بعد ذلك ودخلت اللغة
العربية وأصبحت جزءا من نسق المعرفة العربى القديم فى عصر
ازدهار الثقافة العربية . ثم توارث بعد ذلك فى فترة ركود هذه
الثقافة وجمودها فى عصور الظلام حتى نهض الجيل الحديث من
المرواد مرة ثانية مع الدفعة الأولى من خريجي الجامعة المصرية للنظر
إليها من خلال علاقتها الفلسفية الحديثة محاولا بيان قدرة هذه
اللغة العربية فى التعبير عن أفكار الفلسفة الغربية^(١) . وقد ثم ذلك
عام ١٩٣٠ حين ترجم محمود الخضيرى المقال فى المنهج Dislour De
الى العربية la methode .

وإذا كانت المحاولات السابقة تنحصر فى عرض فلسفة ديكارت
والتعريف بها أو تقوم على الدعوة للمنهج للعقلانى النقدى وتطبيقه
على الأدب العربى فإن المحاولة الحالية تقوم أساسا على التعامل
المباشر مع أفكار ديكارت ولغته ومصطلحاته وتبنى على نقل فلسفته
إلى العربية وتسعى لايجاد اللغة المناسبة لذلك ويتمثل هذا فى
ترجمة « المقال فى المنهج » . ولم يتم ذلك دفعة واحدة وبشكل
مباشر بل كان نتيجة جهود متعددة مما خلق اهتماما متزايدا بالفلسفة
الديكارتية تمثل فى أكثر من ناحية لدى أكثر من أستاذ من أساتذة
الفلسفة المصريين فى أول دفعة للجامعة المصرية .

وتوضح كتابات عثمان أمين عن هذه الفترة خاصة « الجوانية » مدى الاهتمام بما يلقي في الجامعة المصرية من دروس عن ديكارت فقد درس أحمد أمين ديكارت ومذهبه العقلي ومنهجه في الملشك . . وكان يستعين على ليضاح نظريات ديكارت بأمثلة حية . انتزعها من حياتنا العصرية^(٢) . ويتضح من حديث عثمان أمين تأثير الأستاذة الفرنسية الذين كانوا وراء الاهتمام بدراسته لديكارت خاصة « لالاند » ويحدثنا كثيرا عن اهتمامه الخاص بديكارت في يومياته^(٣) .

ويختار محمد مصطفى حلمي « نظرية الجوهر عند ديكارت ولسبينوزا » موضوعا لرسالته بالفرنسية التي قدمها لكلية الآداب جامعة القاهرة للحصول على الماجستير^(٤) . كما كتب عن ديكارت في تقديمه لأول ترجمة عربية للمقال في المنهج حيث يعرض في دراسة طويلة فلسفة ديكارت ونواحيها المختلفة ومؤلفاته مبينا أهمية المنهج في المجالات العقلية المتعددة ومشيروا الى تطبيق طه حسين له في مجال النقد الأدبي^(٥) . ويهود في دراسته عن « طه حسين مفكرا » الى بيان علاقة فلسفة ديكارت ومنهجه بكتابات عميد الأدب العربي^(٦) .

ويكتب زميلهما محمد ثابت الفندى في فترة ما قبل تخرجهما مقارنا الغزالي بديكارت اعتمادا على « المنقذ من الضلال » للغزالي والمقال في المنهج « لديكارت » ويخلص الى ان الأول سلك نفس الطريق الذي سلكه الثاني من بعده وخاضه بقدم ثابتة حتى النهاية وخرج كما يخرج سائر مفكرى القرون الوسطى من أمثال هذا المأزق وهذا الشبه بين الغزالي وديكارت مما يزيد في قيمة الأول ويفتح لنا في تاريخ الفلسفة الاسلامية فصلا من أمتع فصولها وأكثرها ابتكارا . وقد بدأت مقالاته هذه حولاً هاما بينه وبين الخضيرى — حول علاقة ديكارت بالفلاسفة العرب .

ويرى الخضيرى ان الفندى متأثر بصاحب « الأخلاق عند الغزالي » ويتساءل عما اذا كان الفندى يعتبر طريق ديكارت مأزقا .

أم هو يعتبر الغزالي كسائر مفكرى القرون الوسطى وبهذا لا يكون للغزالي وحده الفضل فى سبق ديكرت ، كما انه لا يكون لديكرت الحق فى لقب التجديد الفلسفى الذى لا ينكره أحد عليه^(٦) . بينهما منهج ديكرت — فيما يرى — لم يسبقه اليه احد فى المشرق ولا فى الغرب . ذلك لأن هذا المنهج تطبيق موفق للرياضيات على مناهج الفكر . وبعد أن يبين اختلاف ديكرت عن الغزالي يقارن ديكرت بابن سينا .

ويرى الفندى — فى رده على الخضيرى — ضرورة تحديد الاصطلاحات ويحدد لنا معنى « الشك المنهجي » عند ديكرت بالرجوع الى معجم لالاند وبما أورده ديكرت نفسه . ويرى ان هذا ينطبق على شك الغزالي ويشير الى قاعدة الوضوح : « فاذا كانت هذه للقاعدة هى فخر ديكرت وسبب تلقيب شكك بالشك المنهجي فما أحرانا أيضا أن نلقب شك الغزالي بهذا اللقب لأنه أبرز لنا هذه القاعدة فى صورة أدق وعبرة أحكم^(٨) » .

ولم يتوقف للحوار عند هذا الحد بل كتب الخضيرى عن « شخصية ديكرت » وتناول صفاته وعرض لاتهامات خصومة ردا عليها من أجل اكمال صورة ديكرت ويمكن القول ان هذه الدراسة وما قدمه فى حوار مع الفندى يعد تمهيدا لعمله الهام فى ترجمة وتقديم « المقال فى المنهج » الى العربية مما جعل الديكارتيية كما فهمها الخضيرى عاملا هاما فى تأسيس اللغة للفلسفة العربية وهو موقف يشبه تماما ما فعله ديكرت حين استخدم اللغة الفرنسية فى تقديم أعماله سواء كتبت بها مباشرة أو ترجمت اليها .

ومن هنا نعرض للخضيرى الذى انتقل بالديكارتيية من مجرد العرض التعليمى لتصبح جزءا من الثقافة العربية واستخدمها فى تطويع اللغة العربية للتعبير عن الفلسفة الديكارتيية وبيان أدق مشكلاتها . يتضح لنا ذلك ببيان جهود الخضيرى وفهمه لتاريخ الفلسفة وترجمته للمقال .

ثانيا - مؤلفات الخضيرى وشمولية تاريخ الفلسفة :

لم يحظ الخضيرى (١٩٠٦ - ١٩٦٠) مثل غيره بما هو أهل له من الإهتمام والتقدير الذى يتناسب مع جهوده . فهو ينتمى للرعىل الأول من رواد الفكر الفلسفى فى الجامعة المصرية وكان مع نجيب بلدى أولا للدفعة الأولى من الجامعة التى تخرجت ١٩٢٩ ومع ذلك فلا يعرفه الا المتخصصون الذين درسوا على يديه أو رجعوا الى مؤلفاته وترجماته وتحقيقاته^(٩) . وللأسف ليس بين أيدينا أية بيانات أو وثائق يمكن أن تكون عوناً لنا فى رسم صورته ولا نمك الا شذرات قليلة لا تتعدى أسطر معدودة جاءت عرضاً فى كتابات زملائه عنه . لقد أشار اليه أحمد مؤلّد الأهوانى عدة اشارات : الأولى فى مقدمة تحقيق كتاب « التعديل والتجوير » من « المعنى »^(١٠) . والثانية يصدر بها مراجعته لترجمة أميرة مطر لكتاب هويسمان^(١١) ونجد الاشارة الثالثة ضمن تلك الشهادات التى يعطيها زملاؤه عنه فى تأبينه بمجلة *Mélanges* وتبين لنا تلك الشهادات مكانة الخضيرى فى الفلسفة العربية المعاصرة باعتباره الامتداد الحقيقى لدرسة مصطفى عبد الرازق^(١٢) . ويبين عثمان أمين لفة من سلالة الفارابى وابن سينا والمغزالي وديكارت وكانط ، وان موقفه أقرب الى موقف الفيلسوف « الجوانى » فهو عالم ناقد متثبت من طراز فريد لا فى العالم العربى فحسب بل وفى العالم العربى أيضاً وما من شك فى أنه حجة هذا العصر فى الفلسفة الاسلامية على العموم وفى علم الكلام على الخصوص . ويؤكد على ممارسته للفلسفة الرواقية فى حياته وتظهر هذه الممارسة الواعية فيما بذله من جهد لنقل « المقال فى المنهج » الى العربية مع شروح وتعليقات تتطلب صبراً وجهداً رواقياً حقاً^(١٣) . ولشهادة عثمان أمين هذه أهميتها فقد خبر ديكارت وكتاباته وألف عنه وترجم له .

لقد بدأ الخضيرى محاولات الكتابة الفلسفية مذ كان طالباً وتقصص هذه المحاولات المبكرة عن اهتمام مزجوج بالفلسفة الاسلامية

والفلسفة الحديثة ، وظل هذا الاهتمام ملازما له فى معظم كتاباته .
فالفلسفة الإسلامية عنده حلقة من حلقات الفكر الانسانى . وفكرة
« الحلقة » أو « السلسلة » من الأفكار التى تحدد مسار تفكيره وفهمه
لاتصال وشمول تاريخ الفلسفة وقد دارت مؤلفاته فى الفلسفة
الإسلامية حول هذا التصور وانصبّت دراساته على نصير الدين
الطوسى باعتباره حلقة وصل بين الأجيال السابقة واللاحقة له فى
الفلسفة الإسلامية^(١٤) . ولابن سينا أهمية خاصة لديه واهتمامه به
يتساوى مع اهتمامه بالطوسى فهو يهتم فى بحثه « سلسلة متصلة من
تلاميذ ابن سينا فى مائتى عام » بالطوسى كما يتضح من لستشهاده
بمصادر كثيرة لبيان اتصاله بأستاذه^(١٥) .

وبالإضافة الى الفلسفة الإسلامية نجد نفس الاهتمام بعلم
الكلام حيث حقق وقدم عددا من الكتب الهامة التى أثرت فى تطور
هذا العلم وما تفرع عنه من دراسات مثل « علم مقالات للفرق »
حيث يؤكد على أهمية علم الفرق وضرورة العناية به فقد تنبه قبل
غيره الى ضرورة البحث والدراسة فيما قدمه العرب والمسلمين من
جهود فى هذا المجال^(١٦) .

وتعمق الفلسفة المسيحية فى العصور الوسطى ودرسها درساً
دقيقاً واتصل بعلمائها أثناء بعثته وتلمذ على واحد من أعظم علمائها
وهو اثنين جيلسون E Gilson^(١٧) . مما كان يسمح له برؤية
العلاقات التى تربط تلك الفلسفة بالفلسفة الإسلامية ، وقد أبعدته
هذه النظرة الشاملة لكل تاريخ الفلسفة عن الدوجماتيقية وأكسبته
الصفات الأساسية لباحث الفلسفة . ويتضح مسمى الخضيرى لتأكيد
فكرة الاتصال فى تاريخ الفلسفة وداخل علومها المختلفة فى مقدمة
تحقيقه لكتاب « التمهيد » للباقلانى . وتظهر فكرة الاتصال وتسلل
حلقات للسلسلة داخل كل علم من خلال الكتابات الأساسية التى تكون
نسق هذا العلم ، وتحقق الاتصال بين كل كتاب من هذه الكتب .

ويظهر تصور الخضيرى لشمولية تاريخ الفلسفة وإدراكه لاتصال
مرحلته المختلفة من خلال قدرته على تبيان العلاقات بين مختلف الأفكار
ومختلف الفلاسفة رغم اختلاف سياق أنساقهم المعرفية ومذاهبهم
الفلسفية . فقد عقد المقارنات بين تصور النفس عند ابن سينا وتصور
ديكارت لها فى « مقارنة ديكارت بفلاسفة العرب » وهى المقارنة التى
أصبحت محورا لعدد من الدراسات لباحثين متعمقين وأساتذة مرموقين
فى الدراسات الديكارتية يستخدمون نفس عبارات الخضيرى ويرجعون
الى نفس مراجعه واستشهاداته بنفس طبعاتها وفى نفس الصفحات ،
وهى نفس المقارنة التى نجد صداها لدى عثمان أمين^(١٨) ولدى
د. تيزيز آن دورات أستاذة الفلسفة العربية بجامعة جورجنتاون بواشنطن
فى دراستها « مشكلة النفس والجسد عند ابن سينا وديكارت »^(١٩) .
وقد أبان التأثيرات المتبادلة بين للفلاسفة المحدثين مثل « تأثير هيوم
على كانط » حيث تبين دراسته التى تحمل نفس الاسم اهتمامه بالفلسفة
الحديثة ودقائقها والعلاقات التى تربط بين لأهم فلاسفتها كما يظهر
من تحليله لكيف حل كانط معضلة هيوم »^(٢٠) .

تفصح اذن كتابات الخضيرى عن المام شامل بتاريخ الفلسفة
وهذا ما يمكن تأكيده أيضا عن طريق الاشارة الى مصادره المتعددة
باللغات المختلفة التى تظهر فى هوامشه وتعليقاته فى هذه المؤلفات
فهو فى دراسته السابقة « كيف حل كانط معضلة هيوم » يرجع الى
كتب كانط المختلفة فى طبعاتها الألمانية ويستخدم الاصطلاحات
الألمانية لتوضيح أفكاره فيتحدث عن : الإدراك Anschauung
والشئ فى ذاته Dingansich أو الشئ الباطن (البواطن) Noumena
التي يترجمها بالمعقولات مقابل الظاهرات .
ويشير فى « مقارنة الفلاسفة العرب بديكارت » الى أهمية الغزالى
ويذكر الكتب الألمانية والفرنسية عنه « كما يعرض لكتب برنشفيج
وكينوفيشر وهملان عن ديكارت » ولا يقتير اعتماده على هذه
المصادر فى تناوله للفلسفة الحديثة بل يعتمد عليها أيضا فى أبحاثه

وثحقيقاته فى الفلسفة الإسلامية مثل نشرة كيورثن Cureton
للمال والنحل للشهرستانى وترجمته الألمانية التى قام بها هاربركر
Haarbruec kegn . ونفس الشئ فى دراسته « سلسلة متصلة
من تلاميذ ابن سينا » يذكر هورتن الذى ترجم المحصل للرازى الى
الألمانية فى تحقيقه « التمهيد » للباقلانى . ويتبين من ترجمته
« المقال فى المنهج » وكيف نترجم الاصطلاح intuition
معرفته الكاملة باللغات .

وقد استطاع عن طريق تملكه هذه الأدوات مع استبصاره العميق
بتاريخ الفلسفة انجاز مهمته فى ترجمة واحد من أهم النصوص
الفلسفية الحديثة ليسهم بذلك فى تعبيد الطريق للى فلسفة عربية وقد
كان على وعى تام بمهمته هذه وبأهمية الترجمة فى تحديث العقل
العربى محتذيا خطى المترجمين الأوائل الكبار محاولا اعادة العصر
الذهبى للثقافة العربية^(٢١) فقد أدرك أن ما يحتاج لليه الفكر العربى
للحديث ' هو منهج حديث وان موقف ديكارت مؤسس الفلسفة الحديثة
هو أصلح المواقف للعرب اذا أردوا بدورهم تأسيس فلسفة حديثة
خاصة بهم . وقد أراد أن يسهم فى نقل منهج من المناهج الحديثة للعرب
حتى يعاودوا الكرة ويلحقوا بالركب ويكون لهم دور فيه^(٢٢) .

ثالثا : الترجمة وبعث اللغة الفلسفية العربية :

لقد أدرك الخضيرى ان العرب لا يحتاجون الى المنهج الفلسفى
فحسب بل يحتاجون أيضا الى منهج فى التعامل مع الغرب ثقافيا ،
الى منهج فى للترجمة خاصة فى تلك الفترة المبكرة التى واكبت وتلت
الثورة المصرية فى ١٩١٩ واللى قادتها البورجوازية المصرية بنخبها
لثقافة وباتجاهها العقلانى كما تبلور اتجاهها الليبرالى خلال صحفها
اللى أصدرتها وجامعتها التى أنشأتها وتوجهها الثقافى الى الغرب —
وقد كان الخضيرى مرتبطا بأحد أقطاب زعمائها من آل عبد الرزاق .
لقد ظهرت الحاجة الى منهج جديد وهم مقبلون على حركة ترجمة

واسعة وضرورية ليقفوا بها على ما فاتهم من انجازات للفكر البشرى كما فعل أجدادهم فى عصرهم الذهبى ولهذا رأى أن يضع منهجا للترجمة يربط بين الحديث وللقديم ليكون الاتصال متحققا بين مراحل تاريخهم المختلفة وتطبيقا لهذا المنهج رأى الرجوع الى اللغة الفلسفية للعربية الاسلامية التى نحتها أبناؤها فى عصرها الذهبى نحتا وأرسوا مصطلحاتها وعرفوها بدقة مشهودة فحما يستخدم فلاسفة العرب مصطلحات الفلسفة اليونانية الى اليوم ويزيدون عليها ما يجد ، رأى أن يستخدم مصطلحات الفلاسفة المسلمين وعلى رأسهم ابن سينا للذى أثبتت الدراسات الحديثة أنه مصدر من مصادر بعض القضايا الديكارتية (٣٣) .

وقد نجح فى الالتزام بمنهجه حتى أن قارئ الترجمة العربية يشعر أنه يقرأ مؤلفا فلسفيا كتب أصلا باللغة العربية وتجلت قدرة للخضيرى العلمية فى اختياره للمقابل العربى للمصطلحات الغربية والهوامش خير دليل على قيامه بكثير من الدراسات المتأنية قبل اختيار كل منها وخير مثال على ذلك لختياره لمصطلح البداهة ترجمة intuition بينما السائد حتى اليوم مصطلح الحدس = ينطلق الخضيرى فى بيان منهجه فى الترجمة من قضية أساسية تعتبر مدخلنا لعرض منهجه للترجمة الفلسفية وهى أنه فى المستطاع أن نعبر بالعربية عن كل معنى فلسفى مما حدده أصحاب اللغات الأخرى التى تحددت مصطلحاتها الفلسفية واستقرت لغتها التى تعبر بها عن أعظم المشكلات الفلسفية وذلك ببيان « ما تجلى من فضائل لغتنا على مر العصور عند التقاء الحضارات على مختلف وجوه الالتقاء » (٣٤) ويشير منذ البداية الى وجود طريقتين عند المعاصرين ممن ينقلون عن اللغات الأوربية الى لغتنا للعربية .

الأولى : هى البحث فى الكتب العربية القديمة عن اصطلاح مستعمل للدلالة على المعنى الذى يعبر عنه الاصطلاح الأوربى المراد

ترجمته • ويرى أنه ينبغي في هذه الحالة التأكد من المطابقة بين المعنى الوارد عند القدماء والمعنى للذي يستخدمه الأوروبيون ، وإذا لاحظنا تمام المطابقة جاز لنا أن نطلق على الشيء الاسم الذي سماه به من عرفه من أصحاب اللغة •

والطريقة الثانية : التي يعرضها لنا هي التي يعميل اصحابها الى اعتبار المعنى الأوربي شبيها غير مالوف عند السابقين ويفضلون أن يطلقوا عليه اسما يودون أن نفرض فرضا • ويلاحظ على الطريقة الأولى وهي الغالبة أن تطبيقها لم يخل من اخطاء وهي اخطاء معظم المترجمين ، ناتجة كما ينبغي عن سوء التعرف بالمعنى الذي ألفه السابقون أحيانا أخرى ، أو سوء التعرف بالمعنى الذي يقصده الأوروبيين أحيانا أخرى ، أو سوء التعرف بكليهما في بعض الاحايين وتلك كما يرى الخضيرى أشد لأنواع الجهل تركيبا ، مما لا ينبغي أن يقع فيه المترجمون الذين هم وسطاء للتعامل الحضارى بين الأمم ينقلون فيها واليها فدورهم حسن التواصل بين أطراف الترجمة المختلفة • وبعد أن يحدد طريقتين في الترجمة يعطينا مثالا تطبيقيا نستطيع أن نستخلص منه القواعد الأساسية للمنهج الذي ارتضاه هو المصطلح intuition ويناقش معانى هذا المصطلح خاصة وأن في العربية ترجمات مختلفة له ، أى أن هناك ارثا من المصطلحات العديدة التي نستطيع من خلال بيانها ومناقشتها أن نحدد أيها المصطلح أدق •

١ — ويبدأ أولا ببيان معنى المصطلح عند ديكرت ويعتمد منذ البداية عدم ذكر الترجمة العربية له ، ويذكر المعنى المستخدم عند ديكرت فهو لا يعنى شهادة الحواس المتغيرة ولا ما يتعلق بالخيال الكاذب من أحكام باطلة وانما ما تتصوره النفس الخالصة المنتبهة تصورا هو من السهولة والتمييز • بحيث لا يبقى أى شك فيما نفهمه ، أو تصور للنفس الخالصة المنتبهة تصورا ينشأ عن نور العقل وحده • ولما كان هذا التصور أبسط كان تبعاً لهذا أوثق من القياس نفسه • وهو

على هذا النحو يستطيع كل انسان أن يدرك بالـ intuition
انه موجود ، ولنه يفكر . وان المثلث محاط بثلاثة خطوط .

٢ - ثم يتناول الاصطلاحات العربية لترجمة المصطلح مستخدما
أولا المنهج الاستبعادي لرفض ما يراه غير صالح . ويعرض للحدس
ويرى أن المقصود به يختلف عن معنى المصطلح الفرنسى . ذلك أن
الحدس فى الفلسفة الإسلامية لا يعدو الدلالة على التخمين فأصل
المصطلح هو « حسن الحدس » وهو ترجمة للكلمة اليونانية
Eustochia (٢٥) وقد اختصرت الكلمة عند بعض الفلاسفة
الإسلاميين لختصارا ربما كان هو السبب فى سوء فهم المتأخرين لمعناها
الأصلى ويستنتج أن الحدس لا يصلح ترجمة لكـ intuition
لأن لكل منهما معنى مختلف عن الآخر . وبنفس الطريقة
الاستبعادية يناقش مصطلح « الذوق » المستمد من الصوفية وهى
ترجمة غير صائبة لأن الصوفية استعملوها للدلالة على حالة شعورية
لا يمكن التعبير عنها ولا يمكن وصفها بالبيان ولا للتدليل عليها
بالبرهان .

٣ - ثم يعرض للمصطلح العربى الذى اختاره وهو البداهة الذى
استخدمه فى ترجمة « المقال فى المنهج » ويدلل على أفضليته بالرجوع
الى للتعريفات اللغوية له عند : أبى هلال العسكري فى « الفروق
اللغوية » والراغب الاصفهانى فى الخريصة ويخرج من ذلك الى أن
تحديد المعنى المقصود به هو الادراك العقلى المباشر (٢٦) .

وإذا تساءلنا ما الذى دفع الخضيرى وهو شاب لم يتجاوز
منتصف العقد الثالث من عمره وهو لا يزال طالبا - تخرج فى مايو
١٩٢٩ والترجمة نشرت مارس ١٩٣٠ - الى التوجه الى مثل هذه
النوعية من الأعمال - ترجمة المقال فى المنهج - ربما نجد الاجابة
فى قوله : « لما رأيت عظيم العناية فى مصر والشرق بالاطلاع على
الثقافة الغربية وشيأهت رغبة العقلاء فى مشاركة الأمم التى فاقتنا

فى الحضارة والمعارف التى تعتمد عليها هذا التفوق —
[موقف لطفى السيد وطه حسين] — اقتنعت أن من الواجب
على أن أنقل إلى العربية هذا الكتاب الصغير فى حجمه
الكبير فى قيمته العظيم فى آثاره . وكان من الأسباب التى بعثتنى
على اختيار هذا الكتاب والنهوض بترجمته مع صعوبة عباراته وتعسر
نقله للغة أخرى هو رغبتى فى أن أعرض لقراء العربية نموذجاً ولفصلاً
لفلسفة الصحيحة ولن يرى قراء العربية غموضاً فى معانى ديكارت
لأن فلسفته مثل للوضوح ثم أنه لم يكتب لطبقة معينة أو لأمة خاصة
أو لجيل واحد بل يكتب فلسفته للجميع (٣٧) .

ويمكننا التوقف لمناقشة أحكام الخضرى على فلسفة ديكارت
لكن الأهم هو بيان للدلالة المستمدة من عباراته المتعلقة بصعوبة
عباراته وتعسر نقله [يقصد الكتاب] بالقياس مع وضوح أفكاره .
فنحن أمام مستويين الأول يتعلق باللغة والثانى يتعلق بالأفكار أو
المعانى . ومهمة الخضرى هنا هى نقل هذه المعانى والأفكار للمواضحة
رغم صعوبة اللغة . أى أن عمله الأساسى — ليس كأستاذ فلسفة
مختص فى تاريخ الأفكار بل كمفكر يرى ضرورة الانفتاح على الثقافة
الغربية — هو إيجاد اللغة العربية المناسبة لاستيعاب تلك الأفكار
للإنسانية العامة من خلال إيجاد وإعادة بعث اللغة الفلسفية القديمة
وصقلها وهذا ما يتضح من المبادئ التى تقوم عليها ترجمته .

فقد أخذ فى ترجمته بمبدأين الأول هو المحافظة على وحدة اللغة
العربية ، أى أنه استخدم فى ترجمة الاصطلاحات الفلسفية الأوروبية
كما يخبرنا — نفس الاصطلاحات التى استخدمها من قبل فلاسفة
الاسلام للدلالة على نفس المعانى فقد بحث للاصطلاحات الديكارتية
عن كلمات عربية تؤدى معناها وأردفها بتحديد ديكارت نفسه لمفهومها .
والمبدأ الثانى هو المحافظة على تجانس الأدب العربى « وأقصد بهذا
أننى اجتهدت فى ألا أدع للكتاب الذى أنقله إلى العربية غريباً فى
الأدب العربى الفلسفى » وذلك بأننى اجتهدت فى أن أقرب بين كثير

من المعانى الولردة فى المقال فى المنهج وبين معان لفلاسفة الاسلام
ففيها قول « (٢٨) » .

وبالنسبة للترجمة فقد أشفعها الخضيرى بتعليقات ومقدمات
بحيث فاق ما كتبه من حيث الحجم النص الأصلى للكتاب (٢٩) وما
أورده من مقارنات بين ديكارت وغيره من الفلاسفة نجد سداه
لدى من كتب عن ديكارت أو ترجم له فيما بعد . وقدم الخضيرى مدخلا
لترجمته بدراسة هامة لعلها أول عرض منهجى متكامل لديكارت وفلسفته
بالعربية . يتناول « المقال ومحتوياته وأهميته » فهو لم يكن مجرد
مقدمة لكل النهضة الفلسفية فى القرنين السابع والثامن عشر ، بل
هو عند البعض أساس المدينة الحديثة اذ جعلوا منه أصل الثورة
الفرنسية التى هى - عند اميل بوترو وليدة « المقال فى المنهج » لان
المجتمع قد تحدد سنة ١٧٨٩ باسم مبدأ اليقين العقلى الديكارتى ،
وبعد أن يتحدث عن أثر المقال وطبعاته والدوافع التى حدثت به الى
ترجمته يقدم لنا النص مشفوعا بتعليقاته وتأتى هذه التعليقات لتتابع
فروح وتوضيح ما يحتاج الى توضيح من تعريف للمصطلحات
والشخصيات تلك التعليقات التى تفصح عن المام المترجم بالنص
وصاحبه ومبادئ فلسفته ومعانيها باللغات الفرنسية والألمانية
واليونانية واللاتينية والعربية .

يكفى الاشارة الى بعض ملاحظات المترجم لتوضيح جهده فى
فهم الفلسفة الديكارتية وترجمتها حسب منهجه الذى أشارنا اليه فهو
حين يعرض للقاعدة الأولى التى تنص على عدم قبول شيئا على أنها
حق ما لم يتبين يقينا أنه كذلك بمعنى أن اتجنب بعناية التهور ... »
يبين أن التهور والسبق الى الحكم precipitation يعنى به ديكارت
الحكم قبل أن يصل العقل الى يقين كامل وهو أحد مصادر الخطأ
وينحصر فى الجزم بالحكم قبل أن نتبين اليقين فيه أى فى التهافت
على المطالب قبل تحقيق المقدمات « (٣٠) » . وحين يعرف العقل
Bor sens الذى يقصد به ديكارت القوة اللازمة لاجادة للحكم

أى لتمييز الحق من الباطل فى النظر والعمل يرجعنا للخضيرى للقاعدة الثالثة من « القواعد لقيادة العقل » لمقال « هانكان » منهج ديكارت فى مجلة الميتافيزيقا وعلم الأخلاق وكتاب هملان « مذهب ديكارت » (٣١) .

ولا تخلو التعليقات من اشارات ترتبط بكل تاريخ للفلسفة القديمة والوسيطه والاسلامية فيتحدث عن : أرسطو وأفلاطون وسقراط الرواقية مثلما يتحدث عن أوغسطين والاكوينى فانه يذكر ابن سينا وابن رشد والغزالي وابن خلدون ويكمل جهود أساتذته الفرنسيين حيث يشير الى المعنى الذى يرجحه أستاذنا المسيولالند ولا تخلو بضعة صفحات من جيلسون الذى يعتمد عليه اعتمادا كبيرا فى شرحه وتعليقه على مقال ديكارت (٣٢) .

ويتضح جهد الخضيرى فيما نهض به بالمقارنة بالترجمة للثانية للكتاب التى قام بها جميل صليبا الذى درس بدوره فى الجامعات الفرنسية وصار أحد علماء مجمع الخالدين مما أتاح له بحكم ثقافته التعامل مع المصطلحات الفلسفية بلغاتها المختلفة ، شغل بالمصطلح الفلسفى وكتب فى مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق سلسلة دراسات حوله . ويتضح جهده فى المعجم الذى وضعه باللغات المختلفة . ومن المهم التعرف على فهمه للتعامل مع المصطلحات واللغة للفلسفة كمدخل لتناول ترجمته لكتاب ديكارت المقال فى المنهج . وهو يرى انه « لابد للعلماء من الاتفاق على معانى الألفاظ ولابد لهم من تثبيت الاصطلاحات العلمية حتى لا تتبدل الحقائق بتبدل الألفاظ التى أفرغت فيها » ان الألفاظ حصون المعانى وتثبيت الاصطلاحات العلمية هو الحجر الأساسى فى بناء العلم (٣٣) . ويبين لنا السبيل التى يجب اتباعها لوضع الاصطلاحات « (٣٤) » .

ان عناية صليبا بتحديد معانى الألفاظ يرجع الى اعتقاده أن هذا

التحديد أساس كل بناء فلسفى متسق وهذا ما نجده جليا فى ترجمته « للمقال فى المنهج » • فهو يعرض لنا فلسفة ديكارت فى مقدمة يتناول فيها حياة الفيلسوف واثارة مركزا على اقبال ديكارت على للتصوف ومتابعة بحوثه الفلسفية للدفاع عن الدين والرد على الملحدين ويعرض بالخطوط العامة لفلسفة ديكارت ومنهجه • ويحل معنى الحدس والاستنباط ويعرض لقواعد المنهج ثم مرلحل فلسفة ديكارت الأولى : من الشك الى اليقين وذلك باستخدام مصطلحات الغزالي مقارنا ديكارت به^(٣٥) • والثانية من النفس الى الله • ويعرض لدلالة ديكارت لاثبات وجود الله • والمرحلة الثالثة من الله الى العالم يعرضها لنا منها حديثه عن فلسفة ديكارت بالأخلاق معتمدا كالأخضرى على جيلسون • وأخيرا يبين لنا قيمة فلسفة ديكارت وآثارها ويرى تلك القيمة كما يراها الغربيون حيث يستشهد بقول هيجل فى تاريخ الفلسفة « ان ديكارت هو حقا مؤسس الفلسفة الحديثة لاعتماده فى مذهبه على العقل »^(٣٦) وديكارت عنده مجدد لأنه أراد أن يرفع الفلسفة الى مرتبة العلم • ومن طالع « المقال » عرف أن تأثير ديكارت لا يرجع الى عدد الحقائق العلمية التى كشفها وانما الى ايمانه بروحانية الانسانية و قدسية العقل •

ويهمنا أن نشير الى بعض تلك التعليقات التى يقرأ فيها صليبا ديكارت قراءة عربية حيث يعلق على النص بما جاء فى تفسير ما بعد الطبيعة « لابن رشد » ، « والهوامل والشوامل » للتوحيدى وترداد هذه التعليقات فيما كتبه عن قواعد المنهج الأربعة ويتابع فى هامش طويل فى حديثه عن الكوجيتو مقارنه جيلسون لديكارت بأوغسطين^(٣٧) ويشير الى اعتماده على جيلسون ويقارن ديكارت بنفس الطريقة بالغزالي • ويقارنه بابن طفيل^(٣٨) ويعتمد فى حديثه عن الحس المشترك Lesens Commum على تعريفات الجرجاني وكليات أبى البقاء الككفوى ونجاة ابن سينا^(٣٩) • كما يعتمد على تعريفات الجرجاني لكلمة فنتاسيا fantasia والمرة الوحيدة التى يشير فيها الى ترجمة

الخضيرى التى تسبق ترجمته بحوالى ٢٣ سنة تأتى فى آخر سطور ترجمته . والشئ الذى يلفت الانتباه هو عدم ذكر ابن سينا — موضوع رسالته للدكتوراه — طوال الترجمة الا فى اشارة عابرة فى جزء من هامش (٤٠) فى الوقت الذى لاهتم فيه بالأوجه المختلفة لاتفاق كل من ديكارت وابن سينا فى كتابه من افلاطون الى ابن سينا (٤١) .

رابعا : الثقافة العربية ومرور ثلاثمائة عام على « المقال فى المنهج » :

لم يقتصر الاهتمام « بالمقال فى المنهج » على ترجمته الى العربية أكثر من مرة بل تعدى ذلك الى الاحتفال بذكرى مرور ثلاثمائة عام على ظهوره لأول مرة ١٦٣٧ فى ندوات وكتابات مختلفة تظهر أهمية فلسفة ديكارت ودورها فى الفكر الانسانى . فقد احتفلت فرنسا هذا للعام ١٩٣٧ واحتفلت معها المعاهد العلمية فى أنحاء العالم بانقضاء ثلاثة قرون على نشر ديكارت كتابه الشهير ومنذ مفتتح هذا العام ديكارت حديث العلماء والمثقفين فى محاضرات ودروس وبحوث تظهر فى المجلات والجرائد . وقد بلغ الاحتفال أوجه بمؤتمر جامع فى باريس فى غرة أغسطس ١٩٣٧ أمه العلماء والمثقفون من كل صوب ودام أسبوعا كاملا . ولا عجب أن تصيب هذه للذكرى مثل هذه العناية فان ديكارت عالم وفيلسوف من الطبقة الأولى ، لا ينتهى النظر فى اثاره العلمية والفلسفية ولا يفرغ الكلام عنه ويترجم عثمان أمين فى « صوت ديكارت » الفصل الثانى من كتاب « لمحات من الفكر الفرنسى » . كلمة برجسون فى هذا الاحتفال الذى أطلق عليه اسم الفيلسوف احتفالا بمرور ثلاثمائة عام على ظهور « المقال فى المنهج » لقد ابتدع للفيلسوف بكتابه الصورة التى قدر للفلسفة الفرنسية أن تتخذها من بعد وهى للعدول اللاتينية التى لا يعرفها الا للخاصة والاتجاه الى مخاطبة الناس كافة « (٤٢) » .

وتأتى فى مقدمة الجهود العربية التى شاركت فى الاحتفال بذكرى المقال فى المنهج « كتابات وترجمات الأستاذ يوسف كرم أول

من درس الفلسفة الحديثة من المصريين بالجامعة المصرية والذي عرف بصاحب « المنهج العقلي المعتدل » فقد كتب بالمقتطف دراستين الأولى فى أكتوبر ١٩٣٧ والثانية فى نوفمبر من نفس السنة فى الاحتفال بهذه الذكرى لبيان أهمية ديكارت وفلسفته . كما قدم فصلا هاما من فصول كتابه « تاريخ الفلسفة للحديثة »^(١٣) عن ديكارت وهو يتضمن كثير مما جاء فى الدراستين ولم يكف بذلك بل شارك بتوجيه من طه حسين فى ترجمة « ثلاثة دروس فى ديكارت » التى ألقاها بقاعة الجمعية الجغرافية الملكية المصرية الكسندر كولريه A. Koyre . وهى ثلاثة محاضرات تدور حول « المقال فى المنهج » طبعتها الجامعة المصرية ونشرت فى الاحتفالات بذكرى المقال نشره تتضمن النص العربى والفرنسى .

ويعد « المقال فى المنهج » كما يبين كواريه من أكثر الكتب الفلسفية مدعاة للدهشة وكان اخراجه حدثا روحيا كبيرا أى ثورة روحية نحن ورثتها وان تفاوت حفظنا من هذا الارث . اننا جميعا منذ ثلاثة قرون متشبعون بالفكر للديكارتى عن طريق مباشر أو غير مباشر من حيث أن الفكر الأوروبى باجمعه أو على الأقل الفكر الفلسفى باجمعه يتحدد منذ ثلاثة قرون بالنسبة الى ديكارت^(١٤) . ويلاحظ على ترجمة يوسف كرم انها ظهرت دون هولمش أو ملاحظات فهل يرجع ذلك لوضوح المحاضر أو الى المسام الجمهور والقراء بديكارت وانه ليس هناك ما يستدعى الاشارة والتوضيح فقد ترجم ديكارت من قبل وعرف لدى القراء كما يظهر من قول كواريه : « نحن جميعا نعرف هذا الكتاب فقد قرأناه جميعا ودرسناه مع تفاوت فى العناية به »^(١٥) ولم ينقطع اهتمام كرم بديكارت فقد كتب ناقدا أو معلقا على كتاب عثمان أمين عن « ديكارت » بعد صدور طبعته الأولى فى عدد يوليو ١٩٤٣ بالمقتطف مما جعل عثمان أمين يشيد بهذا النقد فى مقدمة طبعته الثانية للكتاب . كما كتب بالاشتراك مع ابراهيم مذكور فصلا هاما عنه فى كتابهما المشترك عن « دروس فى تاريخ الفلسفة »^(١٦) . وكتب أيضا بالفرنسية

عن « أبى الفلاسفة الحديثة » دراسة ترجمت واعدت نشرها فى الكتاب الذى أصدره المجلس الأعلى للثقافة على أستاذ أساتذة الفلسفة يوسف كرم .

وقد اسهمت المجلات العربية فى الاحتفال بهذه المناسبة وسنشير الى الدراسات التى قدمت فيها . الا أن هناك دراسة هامة سبقت هذا الاحتفال بحوالى عشر سنوات ، ترجع أهميتها الى لغتها الجرئية للقوية فى بيان أهمية ديكرت وأهمية « المقال فى المنهج » وقد نشرت فى مجلة « العصور » التى أسسها اسماعيل مظهر لنشر الفكر الحر واحياء النهضة الفكرية الحديثة فى الشرق فقد جاء فى عددها الرابع من المجلد الأول مقال هام عن « رينية ديكرت » بقلم حسين تقى اصفهان يلقى الضوء على فلسفته ويعطى صورة عنه كمفكر حر ومؤسس جديد للفكر الحديث متفقا فى ذلك مع منطلقات مجلة « العصور » فديكرت « هادم قديم ومؤسس جديد ، وهو بحق مؤسس العلوم الحديثة والمهد لها وأبو الفلسفة الحديثة وقد خلفت فلسفته بحق فلسفة المعلم الأول فى جامعات أوروبا فالعلم الحديث مدين له والفلسفة الحديثة وليدة تفكيره .. والرياضة بجميع فروعها تكاد تكون مستحيلة اليوم لولاه .. وقد كان لنظرياته أثر عظيم فى القانون وعلم التاريخ بل ان الأدب والنقد الأدبى أسير فضله كما عند بيرو perraul وفونتنيل Fontenal وغيرهم من أعلام » (٧) .

انه كما يرى كاتب المقال احد أفراد الدهر الذين جاهدوا فى سبيل توطيد الحرية الفكرية فى عقول الفكريين وجعلها الأساس الذى تقوم عليه كل ثقافة وكل تقدم وكل تفكير فى جميع فروع المعارف البشرية وهو أكبر نائر عرفه التاريخ حطم الى الأبد تحكم فلاسفة اليونان وكل سلاطة غير مشروعة فى العقول . ويشير الكاتب الى مسألة هامة ربما كان الوحيد الذى نبه اليها من بين من تحدثوا عن ديكرت وقارنوا بينه وبين فلاسفة الاسلام . لقد بدأ ديكرت حياته الفكرية كما بدأها ابن سينا وابن رشد وغيرهما من فلاسفة الاسلام

ولكن مع هذا الفارق : وهو أن فلاسفة الاسلام كان يراجعون ما يتعلمونه ويلخصونه مرارا دون أن يظهروا نقص علم وفلسفة أرسطو وعقم منطقته وجذب طرقه وضرره بدينهم وعلومهم وبعقول الذين يتعلمونها من متكلمي وفلاسفة وفقهاء وأدباء بل انهم روجوها ترويجا ملاء الأرض والسماء ورددت القرون رجع صداه . ويخرج من ذلك الى حكم متفرد يقول فيه : « انى اعتقد كل الاعتقاد أن فلاسفة الاسلام وعلى الأخص ابن سينا فى المشرق وابن رشد فى الغرب أضروا بالثقافة الاسلامية والشرقية كل الضرر بالترويج للقدمات والتعبد لهم .. » أما ديكارت فسرعان ما بدأ يراجع كل ما تعلم حتى بدى له الخلط والفساد وبانت له الفوضى الفكرية : لقد تابع السير ونهج لنفسه سبيلا أصبحت بعده معبدة وممهدة ومظروقة وسهلة فابتدأ أولا باطراح كل ما تعلمه ونسيان كل ما تلقى من الكتب وحدد لنفسه منهجا جديدا وعرض لنا هذا المنهج « (٤٨) » .

وكتبت مجلة « الحديث » للسورية فى عددها التاسع من السنة الحادية عشر سبتمبر ١٩٣٧ بمناسبة هذا الاحتفال عن « الفيلسوف رينيه ديكارت » نظرة عامة على حياته وآرائه الفلسفية « مقالة هامة . ومع ان هذه المقالة لا تحمل اسم كاتبها الا اننا يمكن أن ننسبها على قدر لا بأس به من اليقين الى اسماعيل أدهم المفكر الحر الذى شارك بعدد من الدراسات فى هذه المجلة . ويعرض الكاتب آراء ديكارت وأبحاثه العلمية وهو لا يشك فى ان قراء العربية بائد الحاجة الى معرفة آراء هذا الفيلسوف وفهمها على حقيقتها ، ويتحدث عن مؤلفاته ويرى انها انعكاس لجرياته حياته فقد كان تواقا لكل جديد ميالا الى الحرية . ويتوقف أمام « المآل فى المنهج » الذى يراه معبرا أصدق تعبير فى الميدان الثقافى عن المطالب البورجوازية فى ذلك العهد والذى كان يعبر يومئذ بوعى وجراحة لم يجسر عليها أحد تقريبا مثل ديكارت فى القرن السابع عشر ولهذا يمكننا القول ان ديكارت من هذه الجهة وغيرها كان أيضا سابقا لعصره . وفى ذلك الوقت تجرأ

ديكارت على رفع صوته ليقول انه بالرغم من كونه احد رعايا الكنيسة المخلصين لا يسعه الا أن يتبع فى تفكيره وحياته الخطة التالية :
عدم قبول أى شىء كحقيقة إلا بعد التأكد منه وتحكيم العقل لمعرفة
« وهكذا استبدل ايمان القرون الوسطى الساذج بالشك المستند الى
قاعدة وبتحكيم العقل وسعى الى اثبات ان هذا العقل متساو طبيعيا
عند كل الناس » (٤٩) .

ان رسالة ديكارت تحتوى على اعلان حقوق العقل من جهة
واعلان المساواة - للنظرية بين الناس - بصفتهم مخلوقات يعقلون
من جهة أخرى . ومن هنا يتضح ان فيها اتجاها ثوريا لا جدال فيه .
لقد كان ديكارت أول من فسر تطور الكون بنظرية تتأقضى ما جاء فى
« سفر التكوين » اذ قال ان الأرض والكواكب المختلفة تكونت كلها
بصورة طبيعية دون تدخل الهى ، ان ديكارت وليد البورجوازية الحديثة
والمعبر عنها فى نظر الكاتب وهو بالضرورة صاحب اتجاه عملى لقد
كان عنده فكرة انسانية سامية جدا عن دور العلم وكان رأيه دائما
ان نظرية لا يمكن تطبيقها عديمة الفائدة لذلك ما انفك يبحث ويفكر
فى كل أيام حياته عن فلسفة عملية يتاح بها للانسان متى عرف قوة
ومفعول كل عناصر الطبيعة أن يصبح سيدها ومالكها بلا منازع » (٥٠) .

وتختلف صورة ديكارت هنا عن الصورة المعتادة للفيلسوف المثالى
اللاهوتى وهذا ما يؤكد الكاتب فى نهاية مقالته : « ان ديكارت ليس
كما صورته لنا بعض المعلمين الرجعيين » عالم استمد روحه وتفكيره
من تعاليم للقرون الوسطى بل هو بالعكس قريب جدا من أكبر فلاسفة
عصرنا الحاضر وأحسن ممثلى الفكر الحديث بالرسالة السامية التى
خص بها العلم وبسميه الناجح لاثبات حقوق العقل » (٥١) .

وتشارك مجلة للرسالة مجالات : الحديث والمقتطف وندوات
الجامعة المصرية فى الاحتفال بذكرى « المقال فى المنهج » وذلك فى
يونيه ١٩٣٨ بحراسة للسيد أحمد محمد عيتانى عن « الطريقة العلمية

أو للقواعد الأربع للبحث والتفكير للفيلسوف الفرنسي الكبير رينيه ديكارت « . وهي عرض تحليلي لأحد فصول « المقال » وهي كما يقول جزء من دراسة كاملة عن ديكارت وترجمة للمقال . يعرف الكاتب بديكارت فهو أبو الفلسفة الحديثة وواضع أسسها وباني كيائها . ولم بجميع فروع الفلسفة وترك لنا مؤلفات عديدة فيها « كلها ذات قيمة فذة لما احتوت عليه من الحقائق العلمية والملاحظات الدقيقة والنظريات والآراء التي أحدثت هزة عنيفة في مجال العلم والفلسفة فغيرت مجرى بحوثها وحملتهما على الاتجاه إلى اتجاه جديد كان نتيجة لها » (٥٣) .

وقد مهدت تلك الجهود في الترجمة والتعريف بديكارت السبيل لأهم الدراسات الكلاسيكية عن ديكارت في العربية وخطت بها خطوات هامة من أجل تقديم الديكارتيّة كاتجاه فلسفي حديث له مكانته في التفكير العربي المعاصر وكما حدث في بداية الفلسفة الإسلامية حيث تبع عصر الترجمة الانتاج الفكري العربي المتميز فان الجهود التالية التي أوضح معالمها عثمان أمين بكتاباته عن ديكارت « حيث جعل من الديكارتيّة جزءا مكونا للفكر العربي المعاصر مثلما جعلت جهود ابن رشد من الأرسطية معلما من معالم المشائية في الفلسفة العربية الإسلامية مع عدم التفاعل عن اختلاف طبيعة وظروف وزمن كل منهما عن الآخر .

هوامش وملاحظات الفصل الثالث

(١) يماثل الجهد الذى قام به رواد الدفعات الأولى من خريجي قسم الفلسفة فى ترجمة الكتابات الفلسفية — مع اختلاف للزمن والظروف والامكانيات — ما قام به مترجمى بيت الحكمة فى عصر الترجمة الأول ونستطيع دراسة ما قام به الفريقين باختيار أشد الأعمال الفلسفية مثل « الأخلاق الى نيقوماخوس » لأرسطو الذى ترجمه قديما اسحق بن حنين وحديثا أحمد لطفى السيد لمعرفة حدود وطبيعة وغاية الترجمة الفلسفية فى عصرها القديم والحديث .

(٢) د. عثمان أمين : الجوانية دار القلم ، القاهرة ١٩٦٤

ص ٦٢ — ٦٣

(٣) المصدر السابق ص ١٠١

(٤) يقول : « رأيت لن أعرض فى رسالتى تأثير ديكارت على اسبنيوزا ، وان أقارن بين الفلسفتين لا فى جملتهما بل فى ناحية دقيقة وعويصة منهما واعنى بها نظرية الجوهر » . محمد مصطفى حلمى : نظرية الجوهر عند ديكارت واسبنيوزا . ملخص الرسالة بالفرنسية بمكتبة جامعة القاهرة ص ١ . وقد طبع الملخص بمطبعة المستقبل القاهرة ١٩٣٢ .

(٥) د. محمد مصطفى حلمى : تقديم ترجمة الخضيرى للمقال فى المنهج ط ٢ د. الكاتب العربى ، القاهرة ١٩٦٧

(٦) د. محمد مصطفى حلمى : ظه حسين مفكرا . مجلة الفكر المعاصر فبراير ١٩٦٦

(٧) الخضيرى : مقارنة ديكارت بفلاسفة العرب ، صحيفة جامعة القاهرة للسنة الأولى ، العدد الثالث يناير ١٩٣٠ ص ٦٦

(٨) محمد ثابت الفندى : حول مقارنة الغزالى بديكارت صحيفة جامعة القاهرة العدد الثالث ، السنة الأولى ص ٢٥ — ٢٧

(٩) د. أحمد فؤاد الأهواني : تأبين الخضيرى • مجلة الآباء
الدومنيكان بالقاهرة

(١٠) د. أحمد فؤاد الأهواني : مقدمة تحقيق « المعنى » للقاضى
عبد الجبار فيما يتعلق باكتشاف وتحقيق الكتاب فقد كتب مقالة
بالفرنسية فى العدد الرابع *Mélanges* ١٩٥٧ بالاشتراك مع الأب
قنوتى • كما كتب فى العدد الخامس مقالة أخرى يعلن فيها اكتشاف
جزئين جديدين ١٥ — ١٧ من المعنى • فى المقالة الأولى تعريف
بالقاضى عبد الجبار ووصف تفصيلى لأجزاء المعنى مع ذكر فصول
كل جزء يعتمد عليها ويشير إليها الأهواني فى تحقيقه المذكور •

(١١) يشير للأهوانى الى جهد الخضيرى الذى قام بالمراجعة
لترجمة مما يبين تعمقه فى الفرنسية واهتمامه بفروع الفلسفة المختلفة
ومنها علم الجمال ، كما يبين أيضا اجتهاداته فى الترجمة حيث لبدى
بعض التعليقات على ترجمة بعض الملاحظات • هويسيمان : الاستطيقا
ترجمة لميرة مطر دار لحياء الكتب العربية • تقديم الأهوانى • المقدمة •

(١٢) وهذا ما يؤكد ابراهيم مذكور فى تأبينه للخضيرى السابق
الاشارة اليه ، وعلى سامى المنشار فى نشأة للتفكير الفلسفى فى الاسلام
دار المعارف القاهرة ط ٧ المقدمة ، وكذلك الأب قنولنى فى تأبينه •

(١٣) د. عثمان أمين : تأبين الخضيرى ص ٥٥٢ — ٥٥٣ •

(١٤) محمود الخضيرى : سلسلة متصلة من تلاميذ ابن سينا
فى مائتى عام • مجلة للكتاب عدد خاص عن ابن سينا ، القاهرة
١٩٥٢ ص ٥٣ وما بعدها •

(١٥) المصدر السابق ص ٥٤ • ودراسة للخضيرى : أنصار
الشيخ الرئيس ، مجلة الثقافة العدد ٦٩١ مارس ١٩٥٢

(١٦) كما ذكر فى تقديمه لتحقيق محمد زاهد الكوثرى لكتاب
الاسفرايينى : التبصير فى الدين • وفى اطار الاهتمام بهذا العلم

يقدم لنا تحقيقا للجزء الخامس من « المعنى » للذى يتناول « الفرق غير الاسلامية » .

(١٧) يعد اتين جيلسون ١٨٨٤ - ١٩٧٨ - بالاضافة لكونه توماس متخصصين فى فلسفة العصور الوسطى من أهم شراح ديكارت اعتمد عليه الخضيرى فى ترجمة المقال فى المنهج . راجع دراستنا : الفلسفة الاسلامية والغربية الوسيطة من خلال اتين جيلسون . مجلة الفكر العربى بيروت العدد ٥٧ أغسطس ١٩٨٩

(١٨) د. عثمان أمين : « انية ابن سينا وكوجيتو ديكارت » مجلة الثقافة العدد ٦٩١ . و « محاولات فلسفية » مكتبة الأنجلو المصرية ط ٢ القاهرة .

(١٩) د. تيرير آن دورات : مشكلة النفس والجسد بين ابن سينا وديكارت مجلة المستقبل العربى ١٩٨٥ ص ١١٣ وما بعدها .

(٢٠) الخضيرى : كيف حل كانت معضلة هيوم . صحيفة جامعة القاهرة .

(٢١) وقد قام بهذا عمليا حين تولى مسؤولية النسخة العربية من مجلة ديوجين التى يصدرها المجلس الدولى للفلسفة والعلوم الانسانية فى أول أعدادها بالعربية . القاهرة ١٩٥٦

(٢٢) للخضيرى : المقال فى المنهج الطبعة الرابعة سميركاو القاهرة د.ت التصدير .

(٢٣) الموضع للسابق .

(٢٤) الخضيرى : كيف نترجم الاصطلاح intuition

مجلة علم النفس مجلدا للعدد الثالث فبراير ١٩٤٦

(٢٥) الموضع السابق .

(٢٦) تظهر هذه الخطوات مطبقة قبل ذلك بخمسة عشر عاما فى ترجمة « ألبال فى المنهج حيث يخبرنا انه لم يأخذ بترجمة

الأساتذة لكلمة intuition بالحدس لسبيين ، الأول : ان كلمة الحدس تثير كثيرا من الشبهة اذا أنها تفيد عند منطقة العرب « حركة اصابة الحد الأوسط اذا وضع المطلوب أو أصابه الحد الأكبر اذا أصيب الأوسط ، وبالجمله سرعة الانتقال من معلوم للى مجهول كمن يرى تشكل استنارة القمر عند أحوال قربه وبعده عن الشمس فيحدس انه يستنير من الشمس (ابن سينا : النجاة ص ١٣٧) وهذا مخالف كل المخالفة لما يعنيه ديكارت « وقد ترجم الأستاذ هورتن كلمة الحدس فى معناها المذكور بكلمة Schorfsinn أى اللمضاء فى الفهم ولم يترجمها intuition die srekiylative الا عندما يكون المقصود بها « النفس القدسية » أى عندما تصبح الكلمة من لغة الصوفية الذى يخالفون للفلسفة فيما لهم من معان ومقاصد (راجع الجرجانى : التعريفات « النفس القدسية) والسبب الثانى ان لكلمة intuition فى الفلسفة الأوربية معانى متعددة ويعنى ديكارت بها معنى خاصا رأينا انه يطابق مفهوم كلمة « بداهة » فى اللغة العربية واستعملناها باعتبارها العمل العقلى الخاص بالادراك البديهي وهو كما يعرفه صاحب « كشف اصطلاحات الفنون » يطلق على معان منها مرادف للضرورى للمقابل النظرى ، ومنها المقدمات الأولية وهى ما يلغى تصور الطرفين والنسبة فى جزم العقل به وبعبارة أخرى ما يقتضيه العقل عند تصور الطرفين والنسبة من غير استعانتة بشئ » الخضيرى :

ترجمة للمقال فى المنهج ط ١ ص ٤١

(٢٧) المرجع السابق ص ٥١

(٢٨) الموضع نفسه .

(٢٩) قارن جهد الخضيرى فى ترجمة وتقديم وشرح المقال فى المنهج بما قام به المترجم الانجليزى الذى أورد نص المقال فى الانجليزى دون شرح أو تعقيب سوى مقدمة عامة مقتضية لجموعة النصوص المترجمة راجع :

Descartes : Discourse on Method and ther writings. Trans by F. E. Sutcliffe penguin Books 2 (ed) 1970.

(٣٠) الخضيرى : هوامش ترجمة المقال فى المنهج ط ٤

ص ٦٩ هامش ٢

(٣١) المصدر نفسه ص ٥٦ ■ ١

(٣٢) راجع ترجمة الخضيرى صفحات ٤٣ ، ٥٧ ، ٦٣ ، ٦٩ ،

٧٢ ، ٧٤ ، ٧٩ ، ٨١ ، ٨٤ ، ٩٧ ، ٩٨ ، ٩٨ ، ١٠١ ، ١٠٢ ، ١٠٤ ،

١٠٦ ، ١٠٨ ، ١٠٩ ، ١١٠ ، ١٢٥ ■

(٣٣) د. جميل صليبا : المعجم الفلسفى فى جزئين ، دار المعلم

للملايين بيروت ■ لبنان ١٩٧١

(٣٤) وهى تتحدد فى أربعة قواعد هى :

القاعدة الأولى : البحث فى الكتب العربية القديمة عن اصطلاح
مستعمل للدلالة على المعنى المراد ترجمته ويشترط فى هذه القاعدة
أن يكون اللفظ الذى استعمله القدماء مطابقا للمعنى الجديد ■

القاعدة الثانية : البحث عن لفظ قديم يقرب معناه من المعنى
الحديث فيبدل معناه قليلا ويطلق على المعنى الجديد مثال ذلك ما ترجم
به لفظ intuition الذى أطلق عليه لسم الحدس بعد أن وسعنا
معناه القديم ■

القاعدة الثالثة : البحث عن لفظ جديد لمعنى جديد مع مراعاة
قواعد الاشتقاق العربى ، كأن يستعمل الشخصية للدلالة على
personalite

القاعدة الرابعة : اقتباس اللفظ الأجنبى بصروفه على أن
يصاغ عربيا (للتعريب) وذلك فى أنيق الحدود ، عند عجزنا عن
اشتقاق لفظ عربى للدلالة على المعنى الجديد ■

(٣٥) فموقفه من علوم زماننا يذكرنا بموقف الغزالى فى المنقذ من
الضلال (ص ٢٥) فقد شك كما شك الغزالى . جميل صليبا : مقدمة
ترجمة كتاب ديكارت مقالة الطريقة ■ اللجنة الدولية لترجمة الروائع
الانسانية لليونسكو بيروت ١٩٥٣ ص ٢٦ - ٢٧ ، ٩٧ ، ٩٩ ■

(٣٦) جميل صليبا : المصير السابق ص ٤٦

(٣٧) المصدر نفسه ص ٩٠

(٣٨) المصدر السابق ص ١٠٥ ٣

(٣٩) المصدر السابق ص ١١٣

(٤٠) المصدر نفسه ص ١٤ ، ٦٨

(٤١) يقارن صليبا في المحاضرة الخامسة « نظرية النفس عند ابن سينا » بين ديكارت والشيخ الرئيس فأبن سينا في برهان الرجل المعلق سابق على ديكارت ص ١٠٤ - ١٠٥ ، ويتحدث صليبا عن رأى ابن سينا في اللذة التي تنتج عن التمتع بالكمال ويبين ان هذا الرأى يشبه برأى ديكارت ص ١٢٩ راجع صليبا : من أفلاطون الى ابن سينا ، دار الأنجليس بموت ط ٣ ١٩٨٣ ص ١٠٤ - ١٠٥ - ١٢٩ وتحتاج مقارنة ديكارت وابن سينا عند صليبا وللخضيري الى مناقشة موسعة ولكن قبل كل شيء يبق لهما خاصة الأول فضل تمهيد الطريق لتجريب للنصوص الكلاسيكية الديكارتية الى العربية حيث واصل بعده كل من نظمي لوقا وعثمان أمين وكمال الحاج ترجمة نصوص ديكارت .

(٤٢) د. عثمان أمين : ليجات من الفكر الفرنسى . للنهضة المصرية . القاهرة ١٩٧٠ ص

(٤٣) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة . دار المعارف للقاهرة دوت ص

(٤٤) الكسندر كواريه : ثلاثة دروس في ديكارت ترجمة يوسف كرم ، اشراف طه حسين مطبوعات الجامعة المصرية ص ٢
(٤٥) المصير السابق ص ١

(٤٦) يوسف كرم وابراهيم مذكور : دروس في تاريخ الفلسفة مطابع مذكور وأولاده بمصر للقاهرة ١٩٥٤ ص ١١٥ وما بعدها (الباب الثالث : بينيه ديكارت)

- (٤٧) حسين تقى اصفهاني : رينيه ديكارت مجلة العصور
القاهرة العدد الرابع المجلد الأول ص ٣١٠
- (٤٨) المصدر السابق ص ٣١٠ — ٣١٢
- (٤٩) انظر مجلة الحديث السورية العدد للتاسع السنة الحادية
عشر سبتمبر ١٩٣٧ الفيلسوف رينيه ديكارت : نظرة عامة على حياته
وآرائه الفلسفية ص ١٤٨
- (٥٠) المصدر السابق ص ٦٤٩
- (٥١) نفس الموضوع السابق
- (٥٢) السيد أحمد محمد عيتاني : الطريقة العلمية والقواعد
الأربع للبحث والتفكير للفيلسوف الفرنسي الكه رينيه ديكارت
مجلة الرسالة • يونيه ١٩٣٨

الفصل الرابع

الديكارتية والتفسيرات المثالية

الفصل الرابع

الديكارتية والتفسيرات المثالية

مقدمة : عثمان أمين وديكارت :

كان من الطبيعى انطلاقا من الأصول الأولى للدرس الديكارتى فى الجامعة الأهلية ، ومن العاصفة التى أثارها طه حسين فى دعوته للمنهج الديكارتى ومن اللغة الفلسفية التى حاول بها الخضيرى تقديم أهم نصوص ديكارت أن تدشن الديكارتية فى العربية بما يليق بها باعتبارها أكثر المذاهب لارتباطا بالمثالية والاتجاهات الحدسية الايمانية . حيث وجدت لدى عثمان أمين الذى — يقتضينا الواقع ان نسجل انه يعد بحق من بناء الفكرة للفلسفى المصرى المعاصر — ذلك القبول العقلى والتعاطف الروحى الذى جعل منه — كما كتب البعض — بيت ضيافة لديكارت . فهو ديكارتى فى منطقته ومنهجه وفى عقلانيته ومثاليته ^(١) مما أدى الى سيطرة فهمه وتفسيره لديكارت على أجيال عديدة ولدى أكثر من باحث من أقطاب الباحثين فى فلسفة أبى للفلسفة الحديثة الذين قدموا فلسفة ديكارت باعتبارها الفلسفة المثالية التى ترادف معنى الفلسفة نفسها .

وقد كان ديكارت يمثل بالنسبة لصاحب الجوانية اختيارا . وحين اختار عثمان أمين ديكارت اختار العقل وللتنوير والارادة والحرية حيث انطلق من هذه الأسس الى تقديم جوانيته التى تتأسس على الوعى وكان ديكارت وراء احتفائه الكبير برواد الوعى الانسانى فى الشرق : الأفغانى والكواكبى واقبال ورائد الفكر المصرى محمد عبده . ان لاهتمام عثمان أمين بديكارت يفوق كل وصف بحيث يمكن القول ان ما كتبه عن ديكارت أكثر مما كتبه عن أى فيلسوف آخر وأكثر مما كتب

فى العربية عن أبى الفلسفة الحديثة « وأصبحت مؤلفاته عنه المرجع الكلاسيكى المعتمد الذى يشير به أستاذ الفلسفة لطلابه من أجل معرفة ديكارت • وحين نتساءل عن الأفكار التى كان يلتزمها عثمان أمين عند ديكارت يجيبنا : « ان ديكارت قال للانسان خير ما يمكن أن يقال ، قال له لا تقبل شيئاً على انه حق ما لم يتبين بنور الفطرة وبداهة العقل انه حق وقال له أولاً : انتبه ! أنت تفكر فأنت موجود ، وقال له أخيراً « افق أنت حر فأنت اذن مسؤول » (٢) •

لقد سار عثمان أمين مع ديكارت فى نفس الطريق الفلسفى لكن سؤالنا هنا هو كيف تعامل عثمان أمين مع ديكارت وإلى أى جانب من جوانب فلسفته المتعددة الانحاء توقف ؟ وماذا رأى فى فلسفة ديكارت وماذا قدم منها ؟ وبمعنى أدق ما هى صورة ديكارت عنده وما أثر هذه الصورة فى الثقافة العربية والفكر العربى • ويمكن القول بداية انه لا يمكن فصل تفكير عثمان أمين واختياراته الفكرية عما كان يحدث فى مصر فى نهاية الثلاثينات وبداية الأربعينات حينما تحددت صورة ديكارت لديه أثناء وبعد عودته من بعثته بفرنسا • لقد كانت مصر تبحث عن الاستقلال والحرية وكانت النخبة المثقفة تسعى نحو العقلانية فى الفكر والليبرالية فى السياسة وليست أفكار أحمد لطفى السيد منعزلة عما نحن بصددده فقد أثرت فى طه حسين ومصطفى عبد الرزاق اللذان أثر بدورهما فى طلاب الجامعة ومنهم عثمان أمين (٣) الذى وجد فى منهج ديكارت وفلسفته اشباعاً لأفكاره لقد كان يريد الوعى والتنوير وقد وجدتهما فى « الكوجيتو » الا أن الكوجيتو بداية وليس نهاية وسيلة وليس غاية • ان عينا على ديكارت وأخرى أكثر شفافية واحداً أبصاراً على اللغة العربية (٤) والفكر العربى ، ومن هنا كانت الديكارتية أساس الجوانبية وهذا يستدعى منا التوقف عند عثمان أمين : حياته وكتاباته وأفكاره لمعرفة البدايات الأولى فى طريقه نحو المثاليبة الديكارتية •

أولا : البدايات الأولى نحو المثالية :

علينا قبل أن نعرض للنسق الديكارتي الذي قدمه عثمان أمين وهو بلا شك أكمل صورة قدمت في العربية للفلسفة للديكارتية ، أن نوّسن لذلك ببيان البدايات الأولى التي وجهت فيلسوفا نحو ذلك النمط الذي ارتضاه للديكارتية وكما سنعلم فإن هناك صور أخرى وتفسيرات مغايرة لديكارت وفلسفته تخالف الصورة التي قدمها صاحب « الجوانية » . عثمان أمين يعي ذلك حين خصص الباب الرابع من الطبعة السابعة من كتابه عن ديكارت لدراسة للتأويلات المختلفة لفلسفته . كما أن في العربية جهودا أخرى تفسر ديكارت بصورة مغايرة لتفسيره . فما هو فهمه له ؟ وما الذي جعله يختار التفسير المثالي لفلسفة ديكارت الذي انطبعت عنده بصفة روحانية ؟ علينا أن نرجع للبدايات الأولى لعثمان أمين والتوجهات الأساسية له منذ بداية حياته الفلسفية التي يؤرخ لها بانضمامه الى قسم للفلسفة بالجامعة المصرية .

يقص علينا عثمان أمين في « الجوانية » رحلته من القرية الى الجامعة ويحدثنا عن اصراره على دراسة الفلسفة ، وعن السؤال الذي كان يشغله كثيرا ويؤرقه أحيانا عن ضرورة وجود فلسفة حياة يمتد أثرها الى الشعب والجمهير . « فلسفة تضع لنا مبادئ عامة لتربية حياة جديدة فتوقظ الشعور الوطني في أبناء الأمة وتجعلهم يأبون حياة الضيم والمذلة ويحققون حياة الحرية والكرامة » . ويذكر تأثره بأحمد لطفى السيد الذي حدثهم عن « أثر المفكرين والفلاسفة في تهيئة الأذهان للإصلاح والطموح الى عالم أفضل »^(٥) كما توثقت علاقته بالشيخ مصطفى عبد الرازق وكان لتوجيه الشيخ دورا في تحديد مساره للفلسفى لقد وعى حديث الشيخ في ندواته بمنزله بعابدين عن أنجع الوسائل لتغذية الحركة الوطنية وتنمية الوعي القومى بغية التخلص من الحكم الأجنبى وتحقيق الاستقلال للتمام^(٦) وبالإضافة الى هؤلاء فقد كان هناك أحمد أمين — الذى سمع منه لأول مرة بالعربية

عن ديكارت — ومنصور فهمي ، وهناك بالأخص يوسف كرم بالاضافة الى الاساتذة الفرنسيين : اندريه لالاند واميل برييه وهما ممن امتد تأثيرهم عليه في بعثته الدراسية في فرنسا .

وقد حدد عثمان أمين لنفسه بعد عودته من البعثة مشروعا ثقافيا من جزئين الأول أطلق عليه « سلسلة أعلام الفلسفة » وقد صدر منها : الرواقية وديكارت والثاني « سلسلة نفائس الفلسفة الغربية » الذي حدد لنا معاله في مقدمة ترجمته لكتاب البيرابية « دفاع عن العلم »^(٧) ويخبرنا في تصديره للطبعة الثانية من « الفلسفة الرواقية » عن السبب الذي من أجله اختار الكتابة عن الرواقيون فهم أخلاقيون مثاليون وهم « جوانيون » يلتفتون الى الحياة الداخلية للإنسان ولا يبالون بما يقع لهم من أحداث خارجية . وكان هدفه من نشر كتابه « ان تجد فيه شبيبتنا الواعية نماذج حياة ملهمة للبطولة والكفاح ودورسا نافعة في الثبات على المبدأ والاخلاص للواجب وتعاليم ايجابية قوية تشد من أزرها في السعى الى المثل الاعلى والذود عنها »^(٨) .

ويحدد لنا في تصديره لكتابه عن « شيلر » بواعثه للاهتمام بالفيلسوف الانجليزي صاحب المذهب الانساني : وأحد هذه البواعث يمت الى شعوره للقومي والثاني يمت الى مزاجه الفلسفي . وطبيعة هذا المزاج تتحدد في : ضيق بالمذاهب التجريدية الجافة ، ونفورا من الفلسفة الاطلاقية المتعالية حيث نجد الفلاسفة ضيقوا تجربتنا من ناحية العاطفة والارادة بينما وسعوها — بغير حساب — من ناحية الفكر واهتمام بالفلسفة التي ترضى القلب كما تقنع العقل . ان عثمان أمين يدعم العقل بالقلب والوعى بالروح وهذا ما يتضح في مجمل محاولاته الفلسفية . ففي كتابه الذي يحمل نفس الاسم « محاولات فلسفية » يقدم لنا مجموعة من الدراسات المختلفة « ألف بينها احساس واحد وغرض واحد هو الابتهاج بطلب المعرفة والسعى الى سبيل الحق والاتجاه الى قيم للروح »^(٩) .

ويتحدد موقف عثمان أمين الفلسفى فى السعى لتأكيد قيم للروح
مقتضية القوى الروحية فى الفرد أهم بكثير من تنمية قواه الذهنية لكي
يصل إلى درجة النضج بمعناها الصحيح^(١٠) فالروح والفكر هما
الأساس فى قيام الحضارة ومن فضل ديكارت على الانسانية المفكرة
أن أصبح واضحا للعيان أن المثل الأعلى للوجود للانسانى هو تحقيق
وعى الانسان لذاته ولكانه فى العالم وهذا للمعنى الحديث من
معانى النظر الفلسفى هو الذى ينبغى أن نحرص كل للحرص على
إذاعته وتعميمه حتى يتيسر للفلسفة أن تؤدي فى المجتمع رسالتها
الجيلية .

وعلى ذلك يمكن تحديد السمات التى تميز الروح الفلسفى عند
عثمان أمين كما تظهر فى كتابه « الجوانية » وتحديد هذه لخصائصها
« فهى فلسفة نبقت من تأمل روح الدين والأخلاق » « فلسفة مفتوحة
لا تريد أن تكون مذهبا مغلقا » ، « تستند على تركية الوعى الانسانى
وممارسة الحرية النفسية وتسعى الى تعميق فهمنا للمقايض والمعانى
والقيم^(١١) ويؤكد أن منهج جوانيته لا يزال كبير الأهمية لفهم العالم وفهم
الانسان فضلا عن أنه يفسح الطريق لترسم للمثل الأعلى وتخطى
« ما هو كائن » الى « ما حقه أن يكون » ويثبت الايمان بقدرة الروح
الخالص على الطول على حدود الواقع فى المكان والزمان واليقين بحرية
الذات الواعية فى الصنلاخ للفرد واصلاح الجماعة . وتبين لنا
« محاولات الفلسفية » خصائص فلسفته من جهة واهتمامه بديكارت
من جهة أخرى . وفى تناوله للشك الميتافيزيقى يذكر الشك المشروع
وهو قريب من الذى دعا اليه امام الفلسفة الحديثة ويتناول شك
ديكارت مبينا مشروعيته ويبحث فى الباب الثانى فى عدة موضوعات
يهمنا منها خرافته التى يقارن فيها بين « أنية ابن سينا وكوجيتو
فكرتا » ودراسته عن « المثالية الديكارتية »^(١٢) مخور اهتمامه الدائم
هنا يبين الحيز الذى يشغله ديكارت فى محاولات الفلسفية .

وتتقوم الفلسفة عند عثمان أمين على أسس هي : الوعي والارادة والحرية من أجل تدعيم قيم للروح مقابل قيم المادة كما يتضح من كتابه « شخصيات ومذاهب فلسفية »^(١٤) حيث يؤكد أهمية الفلسفة من أجل سد النقص في القوة الروحية تماما كما فعل ديكارت فالفلاسفة هم رافعوا لواء القيم الروحية ؛ هذه الأسس هي التي وجهت عثمان أمين نحو « رواد المثالية الغربية »^(١٥) كما وجهته نحو « رواد الوعي الانساني في المشرق الاسلامي »^(١٦) .

ان عثمان أمين بشهادة مذكور « فيلسوف كبير وباحث فذا » تعددت أهدافه وتنوعت مراميه ، ألف وترجم ، شرح وعلق وأتاح لقرائه أن يقرعوه في العربية والفرنسية والانجليزية ، وهي في تأليفه وتحقيقه يوازن بين الآراء ويقابل بين النصوص وله في كل ذلك موقف خاص ورأي شخصي ، وهو حين يؤلف أو يكتب انما يعبر عن نفسه ويقدم ثمار جهوده وما من مؤلف من مؤلفاته إلا ويحمل طابعه الخاص ويجبر عن شخصيته^(١٧) . وهذا الحكم ينطبق على جهده الأساسي في الفلسفة الحديثة عامة وفلسفة ديكارت على وجه الخصوص التي تحمل خصائص عثمان أمين بنفس القدر الذي تعبر به عن أفكار ديكارت ومن هنا كانت الديكارتية كما قدمها صاحب الجوانية فلسفة مثالية روحانية كما سيتضح في الفقرة القادمة عن الأستاذ ومن تابعوا تفسيره المثالي .

ثانيا : الجوانية والديكارتية في شكلها الديني الايماني :

لقد ساهم عثمان أمين في نشر الديكارتية أكثر من نصف قرن منذ تخرجه في الجامعة عام ١٩٣٠ حتى وفاته في ١٧ مايو ١٩٧٨ وقد تنوعت اهتماماته بهذه الفلسفة بين التأليف والترجمة والمحاضرة بالعربية والفرنسية فالأستاذ عضو شرف « جمعية أصدقاء ديكارت » وقد تنبه منذ فترة ليست بالقصيرة الى أثر « ديكارت في مصر » وهو أثر له فيه فضل ، وحاضر تحت هذا العنوان في الجمعية الديكارتية

فى باريس (١٨) . لقد أفاد عثمان أمين من ديكارت فى تحديد معنى وطبيعة الفلسفة واتخذ منه نقطة انطلاق فى نقد الاتجاهات المخالفة له من وضعية ووجودية وصولا الى المعنى للحق الذى يرتضيه للفلسفة . لقد تعلم مما بينه ديكارت من « حقيقة الكوجيتو » ان يقظة النفس وانتباه الذهن هى للشرط الأول لسلوك الطريق الفلسفى (١٩) ومن هنا فالأستاذ وجد صدى نفسه فى الفيلسوف فهو يتفق معه فى الكثير من الآراء (٢٠) .

فالعقل والفكر والكوجيتو والوعى هم المعبر الأساسى الى عالم الفلسفة والحقائق وهذا المعبر أو الطريق هو الذى عبده ديكارت وأشار للإنسانية أن تسلكه ومن هنا فهو قريب الى نفس عثمان أمين للذى كتب فى مقدمة الطبعة السابعة من كتابه الهام عن ديكارت يصفه بأحب الصفات الى نفسه تلك الصفة التى يعطيها لمن يأنس اليهم فى تاريخ الفلسفة وهى « الجولانية » فاذا كانت الجوانية عند صاحبها « أصول عقيدة وفلسفة ثورة » وأنها محاولة فلسفية طموحة أقرب ما تكون الى المذهب الذى يدعو اليه . فمن هنا نعرف كم أحب الرجل ديكارت لقد أحب عثمان أمين ديكارت وخشى للبعض من هذا الاسراف فى الحب . أما لماذا هذا الحب الدائم واللبكر والكبير فذلك لان ديكارت عنده رائد من رواد التنوير فهو الموكل بتتقية الأذهان وتنوير العقول « وسورته صورة العامل المصرى الموكل باضاءة مصابيح النور فى شارع البرمونى فى عابدين » (٢١) . وسنلاحظ كلما تقدم بنا للبحث تلك الاحالات المتبادلة التى يقيمها عثمان أمين بين ديكارت وفلسفته من جهة والحياة المصرية والشخصيات للشرقية واللغة العربية من جهة ثانية . وتلك الاحالات لا تخلو من دلالة ، وأظن أن هذه الدلالة لم تكن لتتضح لو كان عثمان أمين ليس عربيا مثلا أو كتب هذه الدراسات عن ديكارت أثناء بعثته فى باريس ، انه كباحث عربى لا يستطيع الا أن يقدم ديكارت عبر هذه الصفة ومن خلال هذه الاحالات .

ان رائد « الجوانية » الذى لُحِب اللغة العربية وكتب كثيرا عن فلسفتها وأختير فى سنوات عمره الأخيرة عضوا بجمع الخالدين يرى فيما كتبه عن « الجولنية » وفلسفة اللغة العربية ان أول السمات التى تتميز بها لغة القرآن هى أنها تتحو نحواً من المثالية لا نظير له فى أى لغة من اللغات الحية ويرى أن الغربيين يجاهدون من وراء لغاتهم الى رفع النقاب عن المثالية التى لم يستطع أستكشافها منهم إلا اثنان من كبار فلاسفتهم المحدثين : « ديكارت وكانط » (٣٣) . وقد بين فى محاضرة ألقاها على جمهور فرنسى عن « ديكارت واللغة العربية » ان الديكارتيية أقرب الفلسفات الغربية مطابقة لفلسفة اللغة العربية .

وإذا أردنا متابعة اهتمام عثمان أمين بديكارت فاننا نقرأ فى « الجوانية » انه لستمع الى درس أحمد أمين عن ديكارت وكان هذا الدرس أول وأوضح ما سمع وقرأ باللغة العربية عن أبى الفلسفة الحديثة . وكتبت يوميات « جولنية » فى الأحد ٦ يناير ١٩٢٩ يقول : « قرأت ما استطعت من مؤلفات ديكارت » ويحدد فى ١٩ مارس من نفس السنة منهجه فى دراسة ديكارت وهو التعمق فى معرفة الفيلسوف فى مصادرهِ وآثارهِ (٣٤) ويعود اليه فى مستهل عام ١٩٣٠ بتوجيه إندريه لالاند الذى أشار اليه بالبحث فى مسألة التمييز بين « النفس والبدن » وكان هذا التوجيه بمثابة تحديد المسار نحو الديكارتيية .

وقد كان تعمقه للديكارتيية واهتمامه بها بداية نقد بعض جوانب حياتنا الفكرية السلبية بمقارنتها بالاهتمامات الايجابية بديكارت فى الغرب لقد عاد الى ديكارت بتوجيه أستاذه لالاند وعاد الى مجموعة آثاره المنشورة فى الطبعة المعتمدة للكبيرة طبعة ادم وتانرى . وكان أول ما استرعى نظره هو العناية التى بذلها هذان العالمان فى اخراج هذه الطبعة محققة على أوثق أصول التحقيق العلمى منشورة على نفقة الدولة الفرنسية . فيقارن بين هذا الاهتمام الثقافى

بالفلسفة فى الغرب وبين عدم اهتمامنا نحن بأعلامنا» (٢٤) • وقام أيضا بتوجيه لالاند باعداد بعض المحاضرات عن « ديكارت » يقول فى يوميات ٢٦ فبراير ١٩٣٠ : « ألقى اليوم بالدرج الشرقى بالكلية مجازتى الثانية بالفرنسية عن التمييز بين النفس والبدن فى فلسفة ديكارت أمام جمهور طلبة الفلسفة وبحضور الأستاذ لالاند ••• وبحثت البحث بكلمة عن أثر النظرية الديكارتية فى تدعيم المذهب الروحى وفى تأسيس الميتافيزيقا على علم النفس ، وينيت فضل فيلسوف القرن السابع عشر فى وضعه « للوعى الانسباني نقطة بداية للمعرفة مورا كلمة هيجل : أن ديكارت هو فى الحقيقة الرائد للحق للفلسفة الحديثة من حيث أنها تعتد بالفكر اعتدلا كثيرا وتجعله أصل الأصول جميعا » (٢٥) • ولم يتوقف عثمان أمين عن الكتابة عن ديكارت طيلة حياته ويأتى فى مقدمة هذه الكتابات سفره الضخم عن ديكارت الذى صدرت طبعته الأولى فى القاهرة ١٩٤٢

ويمكن أن نتتبع عبر الطبقات المختلفة للكتاب تطور فهم عثمان أمين لفلسفة ديكارت خلال أكثر من ثلث قرن منذ الطبعة الأولى حتى السابعة [الأخيرة فى حياته] ١٩٧٦ : حيث يرى فى البداية أن دراسة مؤلفات ديكارت من ضرورات كل ثقافة رفيعة عميقة (٢٦) • ويقف الأستاذ فى دراسته عند المسائل الكبرى لأنه يقدم كتابا مدرسيا قاصدا أن يكون أداة نافعة للباحثين مثيرة لهمم المستريدين •• من أجل أن يسد فراغا ظاهرا فى دراسة الفلسفة وتاريخها فى مصر والعالم العربى (٢٧) • وما إن صدرت لطبعة الأولى حتى أحدثت اهتماما كبيرا تمثل فيما كتبه يوسف كرم (٢٨) — الذى تتلمذ عليه عثمان أمين — والعقاد الذى حرص المؤلف على نشر رسالته اليه فى مقدمة الطبعة الثانية ١٩٤٦ التى قدم فيها بعض البحوث التكميلية حول للفلسفة الديكارتية خاصة عن « نظرية ديكارت فى الاجتماع » وأثر الفلسفة الديكارتية •

وصدرت بعد ست سنوات الطبعة الثالثة فى سبتمبر ١٩٥٢ أى بعد ثلثمائة عام على وفاة الفيلسوف وكثرت الكتابات عنه . ولم يتخلف كتاب للعربية عن المشاركة فى هذه الذكرى فقد ساهم كل من : عباس العقاد وعادل الغضبان فى الكتابة عن ديكرت^(٢٢) . وفى هذه الطبعة الثالثة أضاف عثمان أمين فصلا جديدا عن « علم الجمال الديكرتى »^(٢٣) . وآخر عن « الدراسات الديكرتية » مع كثير من الهوامش والمراجع . وقد تحولت الديكرتية عند عثمان أمين مع الطبعة الرابعة ١٩٥٧ من كونها ضرورة من ضرورات كل ثقافة رفيعة عميقة لتكون محاولة تحقيق وعى الإنسان لذاته ولمكانه فى العالم بحيث يرد كل أرائه الى أفكار واضحة متميزة . وهذا للمعنى من معانى النظر الفلسفى هو المعنى الذى يجب أن نحرص على لذاخته وتعميمه حتى يتيسر للفلسفة أن تؤدى فى المجتمع الحاضر رسالتها الجليلة^(٢٤) . هنا تظهر لأول مرة كلمة المجتمع أو دور « للوعى الديكرتى » فى المجتمع الحاضر فمفهوم الفلسفة ورسالتها الحقيقية على نحو ما أراد لها ديكرت قد برز فى أيامنا هذه (السنولت الأولى للثورة) وليس أدل على ذلك من أن الرئيس عبد الناصر حين أراد أن ينشر آراءه اختار كلمة الفلسفة عنوانا لكتابه « فلسفة الثورة »^(٢٥) . هنا تجاوز دور الفلسفة عند عثمان أمين مجرد الثقافة الى أن تصبح وعيا بأهداف المجتمع وتحولت الكتابة عن « ديكرت » الى مناسبة للحوار والنقاش مع غيره من الأساتذة الداعين الى اتجاهات فلسفية مختلفة وكانت للديكرتية مقابل هذه الاتجاهات هى الفلسفة بآل التعريف هى الأساس والمعيار لها سواها .

قدم عثمان أمين « الديكرتية » باعتبارها الـ « فلسفة » مقابل الاتجاهات الوجودية والوضعية . وبالطبع لا يقصد الوجودية الفرنسية أو الألمانية ولا الوضعية الانجليزية بل يقصد الدعوة الى تلك المذاهب (الموضات) فى بلادنا . هنا تجاوز عثمان أمين النقل والعرض الى تبني الديكرتية ذات الصفة الجوانية والتفسير البثالى فى مناقشة

الاتجاهات الفلسفية فى مصر • أو بمعنى أدق امتداد هذه الاتجاهات الغربية فى بلادنا فالديكارتية هى الفلسفة بألف لام التعريف ، أما «الموضة» المذهبية الجديدة التى وردت إلينا فى السنوات الأخيرة من فرنسا وانجلترا وأمريكا منتسحة بوشاح «الوجودية» تارة «والموضعية» تارة أخرى فما هى الا بدعة ماجنة لا صلة بينها وبين مذاهب الفلسفة الخالدة • من ثم فهمى — فى رأيه — لا تلقى رولجا الا فى مجتمعات حائرة ولا يطيب لها عيش الا فى بيئات متعفنة فذلك الطراز من الوجودية الفرنسية الملحدة الذى قرعت له الطبول فى بلادنا انما هو مذاهب جماعة من المتهاككين المتشائمين اقفرت نفوسهم من الايمان فأعلنوا الزندقة ديننا والقذارة فنا والبذارة أدبا ورأوا الحياة سخفا يورث القلق والضجر والقرف واعوزتهم النية الطيبة والضمير الحى وتمادوا فى الدعوة الى مولف من الحياة لزجة مائعة فتراهم يتشققون بالحرية ويباهون بالانحلالية ويتخذون شعارا « لا تستح واصنع ما شئت » (٢٣) •

ويستمر هذا الموقف الديكارتى الجولنى من الوجودية • وتخف حدته ويتطور الى حوار خلاق بلغة فلسفية هادئة ، كما نجد ذلك فى حوار مع سارتر ، الدرس الثانية من « لمحات من الفكر الفرنسى » حيث يرجع عثمان أمين قول سارتر « ان ما نختاره لا يمكن أن يكون حسنا عندنا دون أن يكون حسنا عند الجميع الى نظرية الارادة الأخلاقية عند ديكارت » (٢٤) • ويرجع عبارة سارتر أن للحرية هى وعيها فى النهاية الى الكوجيتو الديكارتى • ويناقش العديد من القضايا الوجودية على ضوء فلسفة ديكارت • ويرى أن الزعم بان ديكارت كان يدعو الى ما يدعو اليه سارتر أن نعمل بغير أمل « أبعد ما يكون عن التعبير عن روح الأخلاق الديكارتية » (٢٥) • كما يظهر موقفه من الوجودية أيضا فى تصديره ترجمة نصوص هيدجر فى « الفلسفة وللشعر » حيث يخف هجومه على الوجودية وعلى هيدجر الذى يستشعر لديه الحنين للوجود ومن هنا فموقفه موقف اعراض لا كراهية » (٢٦) •

كما يقدم الديكارتية مقابل ذلك انضرب من الوضعية الانجليزية والأمريكية تلك التي جاءت إلينا في زفة وجري بعضهم في ركابها وتشبث البعض الآخر بأذيالها والتي اننفذها انتقادا حادا فهي مذهب جماعة من ذوى البلاد والبلادة وللبلادة حفظوا من العلوم صيغا لم يفهموها وأخذوا يلوكونها في رطانة مرذولة ويرددونها في حذقة مفسوحة وقد عجزوا في رأيه عن ادراك أى فكرة عامة فالتصقوا بعالم الحسيات واعتبروا ما عداها خرافة وأخذوا يتفاخرون بانكار الروح والسخرية من العقل والاسارة واضحة في حديث عثمان أمين فهو يرى أنهم تشبثوا بالأمر الولقع فيما يزعمون وتعلقوا بالتجربة الراهنة فيما يدعون واتخذوا شعارا لهم : « لا تفهم ولا تعقل » وثابر على المكابرة والمقاومة » (٢٧) .

لن نتوقف هنا أمام هذه التقطيعات التي حاول عثمان أمين اقامتها بين العقلانية الديكارتية والمذاهب الشعمورية الوجودية والحسية للوضعية . ولا ذلك الرفض لما عداها من فلسفات وان كانت لغير صاحب العقلانية هنا عاطفية أكثر من كونها منطقية « حماسية أكثر من كونها عقلانية فان ذلك يعود في النهاية - الى كونها بعيدة عن الروح قريبة من المادة مما لا يتفق مع مثاليته الجوانية - ان عثمان أمين لهم يحاول رصد وتحليل للفكر الفلسفى فى مصر المعاصرة ولكنه أراد التثبيت للديكارتية الروحية أمام ما قد يطغى عليها من اتجاهات أخرى . وبعد بيان عثمان أمين تهافت هذين الاتجاهين يرى انه يجب الا تستهويننا من تلك المذاهب بريق زائف ويقدم بدلا منها الديكارتية وهى عنده الفلسفة الايجابية صديقه الوعى والعقل والايمان » (٢٨) .

ويعدد فى مقدمة للطبعة الخامسة الأبحاث المختلفة التى ظهرت عن فلسفة ديكارت والتي ألقى فى مؤتمر الفلسفة فى « رويومون » بفرنسا ١٩٥٧ وطبعت فى مجلد ضخيم يضم أبحاث ومناقشات المؤتمر الذى اشترك فيه كثير من الديكارتيين ويحف من ذكر هذه

الأبحاث أن يجد للدراسين من شبابنا في هذه البحوث مادة نافعة للتفكير الفلسفى • ويضيف فى طبعة الكتاب السادسة الى الباب الثانى فصلا خامسا عن « المقال فى المنهج » ويوسع الفصل السادس من الباب الثالث عن « مذهب الأخلاق » والفصل الأول من الخاتمة عن « ديكارت والتجديد الفلسفى » وذلك باضافة ترجمة الرسالة التى وجهها برجسون الى مؤتمر ديكارت المنعقد فى باريس ١٩٣٧ (٢٧) •

وتظهر مقدمة الطبعة السابعة تحمس عثمان أمين الشديد لديكارت، وتفسر فى نفس الوقت طبيعة وسمات الديكارتية كما يعبر عنها صاحب « الجوانية » فهو يرى أن من حق للأمة الفرنسية أن تعتز بأكبر أبنائها ديكارت • الذى ظل متمسكا بعرى عقيدة دينية خالصة كان لها أكبر الأثر على مذهبه العقلى وأفكاره العلمية (٢٠) • لقد أعلى من قيمة الوعى الإنسانى ويتضح من تأمل الكوجيتو الديكارتى أن المهمة الأولى للفلسفة هى دراسة « الأنية » أو الوعى الإنسانى • والواقع أنه ابتداء من ديكارت أصبحت الفلسفة تحليلا للوعى وتحليلا للكانتة وقواه • ووعى الإنسان لذاته أصبح أساس كل فكر يقوم لدى الإنسان • وقد دفع هذا الاهتمام بالوعى عثمان أمين الى تقديم جوانيته التى تنطلق من الوعى وكان وراء لاهتفاله الكبير برواد الوعى الإنسانى فى الشرق : الأفغانى واقبال ومحمد عبده وان كان الاهتمام بالأستاذ الامام سابقا أو على الأقل مصاحبا للاهتمام بديكارت •

١٣٦ - الديكارتية الجوانية ورائد الفكر المصرى :

ان الديكارتية التى شغل بها عثمان أمين وشغلت كتاباته ظهرت فى أعماله الأخرى التى اهتم بها حيث نجدها فى ثنايا كتاباته الأخرى ، عن رواد الفكر العربى الاسلامى • وسوف نتوقف فى هذه الفقرة عند اهتمامه بالشيخ محمد عبده وبيان كيف كانت الديكارتية الضوئة الذى كتب به الأستاذ عن جوانب هامة من أفكاره للشيخ الإمام محمد عبده رائد الفكر المصرى •

لقد قارن عثمان أمين — كما يخبرنا فى الجوانية — بين عناية
الفرنسيين بطبع أعمال ديكارت محققة واهمالنا العناية بانثار محمد عبده .
ويعد أن حاصر عن ديكارت طلب من منصور فهمى — بعد أن بلغه نبأ
المحاضرة — أن يعد تحت اشرافه بحثا فى الأخلاق الاسلامية فى
رأى محمد عبده^(٤١) . وفى عرضه للتأملات الديكارتية فى مجلة
تراث الانسانية يتحدث فى فقرة هامة عن « ديكارت ومحمد عبده » .
فقد تجلى أثر هذه الفلسفة [الديكارتية] عند الأستاذ الامام فى
البذونات الأولى من هذا القرن . فلا يخفى أن الدعوة التى نهض بها
الامام لاصلاح المجتمع الاسلامى عموما واصلاح العقلية المصرية
خصوصا ، انما تقوم على اصطناع منهج ديكارت فى الأفكار الواضحة
المتميزة وفى تغليب حكم العقل على أحكام الهوى والعاطفة وتتضح
ديكارتية فى محاولته ادخال الدراسات المنطقية فى الجامعة الأزهرية ،
وفى اصطناعه اليقين والبداهة معيارا لصحة الروايات وتلفيقها^(٤٢) .

ومهما يكن من أمر المبالغة فى تأثيرات ديكارت على أفكار محمد
عبده ، فإن المهم هنا فى هذا المقام هو المقارنة بينهم فى حد ذاتها
وان كان كل منهما يمتاز بالعقل الحذر الهادئ المهادن ولا تظهر مواقفهما
الحاسمة الا عند تلميذ الأول [اسبينوزا] وأستاذ الثانى (الأفغانى) .
ومن ظريف ما يذكره عثمان أمين فى هذا المقام هو عثوره فى مكتبة
الأستاذ الامام منذ أكثر من ربع قرن على جميع مؤلفات ديكارت فى
نصوصها الفرنسية . يقول : « وجدت على كثير منها تعليقات وهوامش
بخط الأستاذ نفسه » . ومما استرعى نظرى انذاك بصفة خاصة كثرة
التعليقات التى كتبها على التأملات وخصوصا على القسم الذى يورد
فيه ديكارت الأدالة المعروفة لاثبات وجود الله » . ويذكر عثمان أمين
فى هذا الصدد أن الأستاذ قد أشار غير مرة فى الدروس التى كان
يلقيها فى دار الافتاء الى ما يمكن أن يستفاد من أدالة ديكارت العقلية
لاثبات وجود الله^(٤٣) .

ويتناول في الفصل الرابع من الباب الثاني من « رائد الفكر المصرى » نظرية محمد عبده التى تتشابه مع فلسفة ديكارت « ويقارن بين موقفيهما ويشير الى نقاط الاتفاق بينهما فى هذه النظرية » . ويقارن استشهاد محمد عبده على حرية الارادة بشهادة الوجدان بما قاله ديكارت فى « مبادئ الفلسفة » من « أن حرية ارادتنا لا تعرف بالدليل » ويرى ان الامام محمد عبده قد جرى — فى قوله بالتمييز العقلى بين الخير والشر على سنة الأخلاقيين العقلين المحدثين خصوصا ديكارت « (١٤) » وانه يطبق على تفسيره للقرآن القاعدة للديكارتية المشهورة قاعدة البداهة « (١٥) » .

ورغم ما يمكن أن يكون هناك من مبالغاة فى تلك المقارنات بين التى تعقد بين ديكارت وغيره من الفلاسفة المسلمين التى تتغافل عن اختلاف البيئة والعصر والدوافع عند طرفى المقارنة فان عثمان أمين يتجاوز تلك التشابهات السطحية بين الأشخاص الى الأفكار التى يطرحها كل منهما بحيث يمكن القول ان ديكارت عند عثمان أمين يلتقى أضواء كاشفة لفهم الفلسفة الاسلامية كما يلتقى فى نفس الوقت الضوء على فهمه للديكارتية ذلك الفهم الذى يظهر فى كتاباته المختلفة ولا يقتصر على كتابه عن ديكارت « ولن تكتمل الديكارتية الجوانية عند عثمان أمين الا ببيان جهوده فى ترجمة نصوص ديكارت وبحثه فى موضوعات ربما لم يتطرق اليها غيره لدى أبى الفلسفة الحديثة مثل موضوع اللغة وذلك موضوع الفقرة القادمة » .

رابعا — ترجمات عثمان أمين .. واللسانيات الديكارتية :

١ — ترجمة التأملات والمبادئ :

تبين كتابات عثمان أمين وترجماته مقدار الاهتمام الذى أولاه لرائد العقلانية الحديثة فبالإضافة الى سفره الضخم عن ديكارت فقد خصص فصلا هاما فى « رواد المثالية فى الفلسفة الغربية » وآخر فى

« مذاهب وشخصيات فلسفية » بالإضافة الى دراستيه عنه في « محاولات فلسفية » وعرضه للتأملات في « تراث للإنسانية » . كما خصص الفصل الرابع من الباب الرابع من « الرواقية » للحديث عن « الرواقية والديكارتية » بالإضافة الى الاشارات المتعددة التي نجدها في « رائد الفكر المصرى » . « الجوانية » مع عدد لا يحصى من المحاضرات التي القاها بالعربية والفرنسية .

ومن الهام أن نتوقف عند ترجماته لنصوص ديكارت ومساهمته في تقديم « نفائس الفلسفة الغربية » لقراء العربية . وفي مقدمتها « التأملات في الفلسفة الأولى » (٤٦) . الذى صدرت منه عدة طبعات الأولى ١٩٥١ و « مبادئ الفلسفة » وقد طبع عدة مرات الأولى ١٩٦٠ وقد اقتصر عثمان أمين في تقديمه لترجمة « التأملات » على التعريف بالكتاب وبيان الطريق الذى سلكه ديكارت فيه ولم يعرض لحياة ديكارت ومذهبه باعتبار ان « أبا الفلسفة الحديثة لم يعد فى حاجة الى التعريف مما يعنى اكتمال معرفة القراء بديكارت » .

وقد وضع لكل تأمل تقديمًا خاصًا ونحل مولده والمعانى الرئيسية فيه مقسما فقرات كل تأمل الى بنود ومواد لكل منها رقم بالإضافة الى الهوامش والشروح والتعليقات لايضاح للنص . ولا ينس الأستاذ الكبير — أن يعلمنا درسًا فى النزاهة العلمية والتشجيع المعنوى — ان ينوه بجهد تلميذه نظمى لوقا فى ترجمة التأملين الأول والثانى (٤٧) . وبيننا لنا أن ترجمته للتأملات كانت استجابة لرغبة أستاذه للشيخ مصطفى عبد الرازق (٤٨) لكى تنشر تحية لذكرى ديكارت فى الاحتفال بانقضاء ثلاثمائة عام على وفاته . ان أهمية نقل التأملات للعربية وهى « خدمة قراء العربية للراغبين فى الوقوف على الحركات الفلسفية الحديثة والمعاصرة التى لا يستطيع النفاذ اليها بغير الرجوع الى فلسفة ديكارت والى تأملاته الميتافيزيقية بوجه خاص » (٤٩) أن للتأملات — كما يقول — هى كتاب العصر ، وفيها ما يدعو أهل الفكر واخوان

الصفاء فى هذا. العصر الماسدى الصاخب الى النظر فى مشاغل الروح
والخلود الى امتحان النفس •

ويرى عثمان أمين فى نهاية تقديمه لكتاب « مبادئ الفلسفة »
ان الكلمة الأخيرة فى كل من فيزيقا وميتافيزيكا ديكرت هى « المثالية
النجوانية »^(٥٠) • ويؤكد على الناحية العلمية فى فلسفته^(٥١) وهى ناحية
هامة لم يتوقف عندها كثير من باحثى ديكرت فى العربية • الا أن
للناحية الهامة التى توقف عندها عثمان أمين نجدها فى كتابه « الفكر
واللغة » الذى أصدره (١٩٦٦) وتوصل فيه الى بيان اسهام ديكرت
فى اللغة وهى ناحية زاد الاهتمام بها فى الوقت الحالى والجدير بالذكر
هنا ان تقديم عثمان أمين « للسانيات الديكارتية » ثم فى نفس الوقت
للذى أصدر فيه عالم اللغة الشهير نعوام تشومسكى N. chomsky
كتابه الهام « اللسانيات الديكارتية » Cartesian ling istics
عام ١٩٦٦^(٥٢) •

٢ - الديكارتية واللسانيات التوليدية التحويلية :

حين دعى عثمان أمين ليحاضر طلاب الدراسات الأدبية واللغوية
بمعهد البحوث والدراسات العربية عن « اللغة العربية والفكر المعاصر »
أراد أن يتناول المحاولات الجديدة فى العربية للتعبير عن مفاهيم الثقافة
العصرية • ونظرا لتعدد جوانبه النظر فى هذه المحاولة وتشعب
موضوعاتها فقد قدم لنا دراسة تمهيدية لموضوع الفكر واللغة بوجه
عام • وكانت حصيلة هذه المحاولة محاضراته التى نشرت بعنوان فى
« الفكر واللغة » ١٩٦٦ وهو موضوع هام من موضوعات الفكر المعاصر
تتبعه اليه عثمان أمين مبكرا •

يتناول فى المحاضرة الأولى أهمية اللغة وانها خاصية للانسان
بما هو حيوان ناطق • فاللغة خاصية الانسان كما رأى ديكرت فيلسوف
العصر الحديث^(٥٣) وديكرت حين استأنف الفكرة الفلسفية التى تصورها

أرسطو بتعريفه للانسان بأنه حيوان أضاف إليها أن للغة تحقق ناطقية الانسان الحقيقية بشقيها الفكر والعمل وهى من ناحية أخرى تجعله أهلا لان يكون خليفة الله على الأرض . ويبين فى المحاضرة للثانية ما هى اللغة ١ وانها شغلت الباحثين منذ أقدم العصور ولا زالت موضع اهتمام الكثير من المشتغلين بفلسفة اللغة كما نرى عند ديكرت . ويعرض لتعريفات اللغة كما جاءت فى قاموس لالاند . وأهمها أن اللغة هى القصد والتدبر والوعى والتفكير ومن هذا الوجه يلزمنا أن نسلم بما أوضحه ديكرت فى القسم الخامس من المقال فى المنهج^(٥٤) من أن اللغة هى الخاصية التى يتميز بها الانسان عن سائر الحيوان . وهذا الموضوع أشار إليه واعتمد عليه تشومسكى وشارحو آرائه من العرب والعربيين « (٥٥) » .

ويرى ان باللغة يخطو الانسان الى مجاوزة وجوده البدنى والبيولوجى الى وجوده الفكرى أو الى تحقيق الكوجيتو بلغة ديكرت وهو ما لم يلتفت اليه الماديون أو الجدليون أو الوضعيون . وهذا ما حاول أن يظهرنا عليه تشومسكى فى انتقاده للوضعية والتجريبية وعلم النفس السلوكى وكما يتضح من كتاباته التى تبين الأسس للفلسفية لتظريته فى اللغة وهى : « اللسانيات الديكارتية » ، « واللغة والفكر » و « مشكلات المعرفة والحرية » حيث لا وجود للغة خارج تصورهما العقلى . فالنظرية التوليدية التحويلية لدى تشومسكى تنحو منحى عقلانيا بالامكان اعتباره النمط للعقلانى المتماسك والوحيد الذى برز فى السنين الأخيرة والذى استند على الدراسات التى تناولت اللغة وعملية اكتسابها ، ويلتقى هذا المنحى مع المذاهب والآراء العقلانية فى مجال اللغة الانسانية التى من أبرزها المذهب للديكرت الفلسفى وآراء الفيلسوف الألمانى هوبولدت .

ان اهتمام عثمان أمين بالعودة الى ديكرت لبيان العلاقة بين الفكر واللغة يقربه من الاهتمامات المعرفية التى تحاول أن تؤسس

للنظريات الحديثة فى علم اللغة بالعودة الى عقلانية القرن السابع عشر
والى فلسفة ديكارت بالتمديد « وما يهمنا هنا ليس بيان أسبقية
عثمان أمين لتشومسكى ولا تشابهه معه وتزامنها فى الوصول الى
الأساس العقلانى كما تمثل عند ديكارت بل هو ارجاع عثمان أمين اللغة
الى الفكر ذلك الجانب الذى شغل به فى كتابه « فلسفة اللغة
العربية » ومحاولته للتأكيد على مثالية اللغة خاصة الديكارتية مما أدى
به الى بحث موضوعات ربما كانت مهمة من بعض الباحثين فى فلسفة
ديكارت وكان من أولئك من أشاروا اليها وأكدوا أهميتها حتى تنبّه
اليها بعد ذلك علماء اللغة المعاصرين^(٥٦) .

خامسا - [عربية ديكارت وتكررت يوسف الحاج] :

لقد أصبحت القراءة المثالية لديكارت بفضل عثمان أمين صاحبة
السيادة فى الفكر العربى بفضل ما أودعه فيها من معنى باطنى وجدانى
شعورى دينى وجد صدى له عند الكثيرين . وسوف نتوقف فى هذه
القراءة لدى كمال يوسف الحاج أستاذ الفلسفة السابق بالجامعة اللبنانية
ونظلمى لوقا للأستاذ بجامعة عين شمس حيث قدم كل منهما أكثر من
عمل يتابع فيه التفسير المثالى لديكارت وتظهره هذه القراءة أيضا
لدى كل من يوسف كرم وجميل صليبا - وقد أشرنا الى جهودهم من
قبل - كما تظهر فى شخصانية محمد عزيز الحبابى وفى كتابات امام
عبد الفتاح امام الفلسفية .

وقد قدم كمال الحاج كتابين فى الديكارتية الأول : « مدخل الى
فلسفة ديكارت » والثانى ترجمة لكتاب ديكارت تأملات ميتافيزيقية فى
الفلسفة الأولى وترتبط الديكارتية عنده بالبرجسونية الذى كتب
وترجم فيها عدة كتب . وقد قسم كتابه^(٥٧) عن ديكارت الى ستة أقسام
أو أيام الأول : المنهج والثانى الشك حيث يعرض : التقليد - للجسم -
العقل الكوجيتو « أنا أفكر اذن موجود » واليوم الثالث النفس أو اليقين

الأول والرابع الله أو اليقين الثانى حيث يتناول البراهين على وجود الله : البرهان الكينونى « البرهان الوجودى » البرهان الشخصانى واليوم الخامس العالم أو اليقين الثالث واليوم السادس « الآداب الديكارتية » وفيه يعرض الأخلاق المؤقتة ، الأخلاق العلمية « الأخلاق النهائية » ويتضح من تقسيم الحاج كتابه الى ستة أيام انه لا يكفى بتقسيم ديكارت للمقال والتأملات الى ستة أقسام بل يتجاوز ذلك الى الاقتداء بالأساطير الدينية لعملية الخلق فى ستة أيام حيث يظهر كما سنوضح التوجه الدينى للباحث .

وقد ترجم الحاج « تأملات ميتافيزيقية فى الفلسفة الأولى » رغم ترجمة عثمان أمين المسابقة . وهو ينتقى لتقديم هذه الترجمة كثير من أفعال التفضيل الموجودة فى العربية فقد اختار للتمثيل على فلسفة ديكارت اصمد ما كتب « وأعمق » و« أعقد » وأشمل هذه التأملات هى سيرة ديكارت الماورائية . وهى أفخر المصنفات الفلسفية اطلاقاً (٥٨) . حتماً لأنها أخطر أجزاء الديكارتية ، انها حكاية ديكارت ذاتاً « حكاية فكرية النفاص فى ترجماته ولولبياته الصاعدة حلزونياً الى اسمى سموات التجريد والتذهين (٥٩) » لقد أراد « عربية » ديكارت كى ترسخ أفكاره بين غشائات ذهننا . . وهو يعلن بوضوح ديكارتيته والترجمة عنده على العكس مما وجدنا لدى للخضيرى وسيلة الى الوصول الى فلسفة ديكارت : « لقد رغبت فى أن نتكرر منطلقين من لغتنا الضادية . وهن ثمة غير هذا الأسلوب يعين على تثبيت الروح الفلسفية فى أذهاننا (٦٠) .

وفى تعليقاته ما يوضح فهمه الكاثوليكي الدينى لفلسفة ديكارت فهو يثقف فى الإلهاء أمام بيان ديكارت لاعتقاده فى أهمية الفلسفة فى البحث فى مشكلة الله والنفس ليؤكد أن هذا الاعتقاد تكذيب ضارخ للذين هونوا الناحية الماورائية أو اللاهوتية فى فلسفة ديكارت ويقلل من اسهام ديكارت العلمى مقابل تأكيد إيمانه اللاهوتى : « ان للناحية العلمية عند ديكارت لا تخفف اطلاقاً من خطورة عبقرية

الميتافيزيقية التي يجب وضعها في أساس اكتشافاته العلمية . ومن هنا اعتباره الله أوثق كماله للمادة^(٦١) . وهو يرى ان ديكرت ذهب إلى آخر حدود العقلانية دون أن ينكر الدور الذي يلعبه الايمان^(٦٢) فالله مصدر العقل والايمان . ان التأملات الستة كلها تدور على إيجاد ما يبرهن ان الله موجود^(٦٣) . وللخلاصة عنده أن فكرة الله هي الأساس في عمارة ديكرت الفلسفية^(٦٤) .

سادسا — الديكرتية واليقين الدينى نظمى لوقا :

وقد قدم نظمى لوقا — الذى تأثر بدوره بالثقافة الفرنسية وتتلخص على عثمان أمين — عدة دراسات فى الفلسفة الديكرتية تتسم بظك السمة الدينية التى عرفت عنه ، ويهمنها منها كتابين : « الحقيقة تناول فلسفى » ، « والله أساس المعرفة والأخلاق عند ديكرت » وقد صدرا عام ١٩٧٢ وكان قد ترجم تأملات ديكرت فيما بعد للطبعة ١٩٤٠ واستخدم أفكار ديكرت فى كتاباته مثل « مشكلة اليقين » . وكتابه « الحقيقة » دراسة مقارنة لمفهوم الحق عند ديكرت واسبنوزا^(٦٥) ، يعرض بعد مقدمة تاريخية للسابقين عليهما للحقيقة عند ديكرت : ما هى « أيتها » ملتسمها ، وسيلتها ، نمطها « التها » سندا ، لغتها ، مداها ، ومعنى الحقيقة عند ديكرت فطرة فى الانسان لا يحتاج فى أمرها الى لقانة « وهى كمعنى الوجود من معدن الذهن نفسه » وهو يجد صدى ما ذهب اليه ديكرت مرددا فى سائر كتاباته الباكر منها والمتأخر ما تم منها وما لم يتم . وأيتها عند ديكرت « للنور الفطرى » « غاية الحقيقة أن ترى سابعة فى نور العقل بحدس قوى^(٦٦) » وعن ملتسمها يقول : ليس هم ديكرت تعريف الحقيقة ما هى « ولكن نفى الزيف عنها ، فاهتمامه الأكبر ليس بوصف الحق ولكن يدفع غائلة الشك فاذا تخلصنا منه خلص لنا الحق »^(٦٧) .

ويصل فهم نظمى لوقا الدينى لفلسفة ديكرت الى أقصى مذهب

فى حديثه عن مدى الحقيقة حيث يربط بينهما وبين الخير عن طريق الارادة • فسلطان الارادة لا يمتد الى ادراك الحقيقة من حيث هى فحسب بل يمتد كذلك الى الأخلاق • فالخير من الحقائق الأبدية التى تدرك بنور فطرى شأنها شأن العقل^(٦٨) وعلى هذا يمكن القول ان ديكارت فى أخلاقه كما فى معرفته يقدر الحقيقة ، وادراك الحقيقة هو ادراك الخير •

ويتضح فهم نظمى لوقا المثالى للفلسفة الديكارتية وقراءته الدينية لها بصورة واضحة جلية فى « الله أساس المعرفة والأخلاق عند ديكارت » الذى يعبر عن نظمى لوقا بقدر ما يعبر عن ديكارت أو ربما أكثر مما يعبر عن « أبى الفلسفة الحديثة » وهو يعطى ويصرح بذلك منذ البداية فالكتاب كما يقول : « تأويل لمذهب ديكارت فى المعرفة والأخلاق لا من حيث هما بل من حيث انهما غير ممكنين الا على أساس أن الله جوهر ماهيته الكمال الأسمى بالاطلاق • فهذا العمل [الكتاب] « صورة » لمذهب ديكارت من زاوية معينة وليست هذه « الصورة للقلمية » لمذهب ديكارت من هذه الزاوية المعينة الا محاولة شخصية تنطلق فيها نصوص ديكارت — التى هى بمثابة معالم الوجه فى للصورة المرسومة — بما يدور فى أعماق ذلك الفكر الجبار^(٦٩) •

انه أراد أن يقدم ذاته فى هذه الدراسة « خلق خاص » به بالصورة الجديدة التى يقدمها لديكارت مهما تكن متواضعة لا تنفك خلقا فنيا لا يذهب بسدى لقد أراد أن يقدم دراسة عن ديكارت باستخدام ذات المنهج الديكارتي الهندسى « لقد تحرينا أن يكون منهجنا فى هذا العمل ديكارتيًا تطرد فيه حلقات الاستدلال حتى تنتهى الى قضية هى عين المطلوب وبذلك يتم البرهان وتتم الصورة التأويلية التى هى موضوع البحث^(٧٠) • وهو يتناول فى عمله على التوالى : الجوهر ، المعرفة ، الأخلاق أى يبدأ بالانطولوجيا وينتهى بالايستيمولوجيا ويتوَّج برأسته بالقيم أو الاكسيولوجيا •

ويذكر أولا معنيين للجوهر أحدهما عام والآخر أخص وادق يعرض للأول كما جاء في ردود ديكارت على الاعتراضات والثاني في « مبادئ الفلسفة » والجوهر في كلا المعنيين هو ما كان موضوعا لمساهية . والمساهية هي المعنى المعقول الذي لدينا للموجود الحقيقي أيا كان « ان اثبات معنى الجوهر أمر أساسي لتمكن كل نظر عقلي ، وهو الدعامة الأولى التي يقوم عليها علم الوجود الذي تنبني عليه كل حركة في العقل أو في الوجود ، أي كل فكر وعمل » . ويدون لثبات ذلك المعنى يبطل كل معنى وتبطل كل معرفة ويبطل كل ما ينبني على المعرفة من قواعد الأخلاق (٧١) .

ويعرض بعد ذلك للجوهر باطلاق : تعريفه « ماهيته » وجوده ، ذاته ، وصفاته . والله هو الجوهر الذي ندرك انه كامل الكمال الأسمى الذي لا نتصور فيه أي شيء يتضمن أي نقص أو حد الكمال . ولما كانت ماهية كل جوهر — أي حقيقته المعقولة متضمنة في المعنى الذي لدينا عنه فان معنى الله (أي ماهيته) يتضمن للوجود الضروري : لا مجرد الوجود الممكن المتضمن في معاني جميع الأشياء الأخرى « فالله إذن هو الجوهر المطلق التام الوحدة والتام البساطة من حيث طبيعته ، والتام القدرة من حيث هو كامل ، والحر التام الحرية أيضا بحكم كماله (٧٢) » .

وتدور موضوعات القسم الثاني حول : « للمعرفة » وهي عنده ما قام على اليقين ، ولهذا كان من الطبيعي بالنسبة لديكارت الذي أراد اقامة للعلم الكلي على أساس ثابت في العقل أن يجعل اليقين منذ البداية أساس المعرفة والعلم . ومن هنا كان الشك للوصول الى مبدأ يقيني منذ البدئية أساس هذا العلم . فكان المنهج وقواعده الأربع . ثم يتناول دواعي الشك ثم اليقين الأول والحس ويصف لنا ذلك بلغة دينية شاعرية وليس باصطلاحات الاستمولوجيا فـ « من قرار الهاوية الشك » تشرق أنوار الهداية (٧٣) . ان سياسة التحيز من للوقوع

فى انخطأ سياسة أملت على ديكارت أن يشرع عصا الشك وللى جانبها
درع التوقف عن الحكم — ان الحقائق الطبيعية التى يكشفها — لنا أو
للنور الفطري هى فى ذاتها غير مضمونة اليقين ولا الثبات وهكذا يكون
صدق الله هو اليقين الأسمى والضمان الأوفى للمعرفة والوجود
والحقيقة (٧٤) .

ثم يعرض بعد ذلك لوجود العالم ويبين لنا أن الله يثبت العالم
ويضمن لنا أيضا حقيقته . الا أن نظمى لوقا يرجى المنهج الى الفقرة
العاشرة وينتقل من المنهج الى المعرفة المضمونة :: الحقائق الأبدية
معرفة الأجسام ، الصفات الأولى ، الصفات الثانية ، حقائق للرياضة
حقائق المنطق ، العقل ، حقائق الأخلاق مدركة بالعقل :: فالله بما هو
للحق والخير الأسمى قد جعل فينا أن نعرف الحق وأن نعرف الخير
بطبيعتنا الخاصة ، أى بفكرتنا وبواسطة النور الطبيعى الذى هو
دليل على قدرة فكرنا على تلقي معرفة حدسية من الله (٧٥) . ان صوت
نظمى لوقا هو الذى يعلو وأدائه هو الذى يعيد التوزيع الموسيقى
لأنغام ديكارت بحيث يسود لحنا واحدا هو الله مصدر اليقين كما
هو مصدر الوجود وهو واهب الحق وضامنه كما أنه خالقه وبارئه .
ان نظمى لوقا يسير فى الطريق المقابل لديكارت الذى أراد أن يصيغ
عقائد رجال اللاهوت صياغة فلسفية ويعبر عنها بلغة دقيقة فيأتى
لأستاذنا المصرى ليحول لغة ديكارت الدقيقة الى لغة شاعرية
وآيات دينية .

ان ما حاولنا الاشارة اليه خلال عرض قراءة نظمى لوقا لديكارت
يؤكدده لنا بنفسه فى نهاية كتابه . ، انه ينطق ديكارت بما يريد أن يصرح
به . ، يقول عنه ما يمكن أن يجوب بداخلية الخاصة « انه يجعل من
معرفة الله أساسا لمعرفة العالم وأساسا للحق والخير اطلاقا ، ومحورا
للفضيلة ثم قطبا تتجه اليه النفس مجندة كل عناصرها ومدبرة على
الإيمان والطاعة . يدفع من حبها وعرفانها لمصدر الوجود وأوهب

المعرفة وبارئ الخير بارادته للكاملة» (٧٦) . ذلك هو نظمي لوقا الذى يرى فى فلسفة ديكارت بناءاً شامخاً وصوفية وشاعرية . انه يحول عقلانية ديكارت الى صوفية دينية متأججة المشاعر . ان المنطق يتحول الى عاطفة ، والمنهج يتحول الى تصفية وطهارة للنفس . ان ديكارت عنده رجل مشبوب العاطفة متوفر الحس متوقد الحماسة وهو مخلص صادق أمين لذات نفسه ولا ينكر انفعالات النفس ولا يستنكرها ولكنه يبقيا بعد أن يطهرها .

ويظهر ديكارت فى كتاب نظمي لوقا مشكلة اليقين « حيث يتتبع المؤلف صاحب للتأملات فى تناول هذه المشكلة الأساسية» (٧٧) . وتكاد تنطق عباراته بمصادرها فى مؤلفات ديكارت « ففى المطلق تقوم الحقيقة ، وعلى هذه الحقيقة المطبوعة فى العقل يقوم كل محك لليقين . ولموضوعية معارفنا أفلا يحق لنا أن نقول عن هذا للوجود المطلق المطبوع فينا أنه هو الله الواحد المنفرد بالوجود» (٧٨) . ان الله هو لليقين عند ديكارت وكذلك عند لوقا وهو أيضا ضامن الحقيقة هكذا تؤكد عبارات الديكارتي المصرى الذى يقول : « بغير الوجود المطلق يبطأ أن يكون وعى فالانية الواعية لا ترى نفسها الا فى ضوء الوجود فالوجود كنه الانية وعين ماهيتها وهو الحقيقة المكنونة القصوى فلا تكون معرفة الا ولها من (الحق) سند عال ومعوان مكنى وضمان لا يمين» (٧٩) .

ان هذا التفسير الخاص لديكارتي الذى قدمه نظمي لوقا فى كتابيه — هو صورة تأويلية وهو قراءة يتفق فيها مع القراءة المثالية الروحانية التى فهم من خلالها عثمان أمين وكمال يوسف الحاج فلسفة ديكارت وهى القراءة السائدة لدى كثير من الباحثين والمفكرين العرب . نجدها بصورة ما عند الحبابى فى ثنايا شخصانيته ولدى امام عبدالفتاح امام فى كتاباته الفلسفية وسوف نعرض لفهم ديكارت عند الثانى لبيلن الصورة التقليدية التى تعرض لديكارتي من خلال الجادرات التى

عرفت وكتبت عنه بالعربية ثم نتوقف أخيراً لبيان موقف محمد عزيز الحبابي من ديكرت ويمتاز الحبابي عميد أساتذة الفلسفة في المغرب .
بتطوير أفكاره من الشخصانية إلى ما أطلق عليه الغدية في إطار تفلسفه.
مطورا فهما متميزا لفلسفه ديكرت موظفاً هذه الفلسفة ضمن
أفكاره الخاصة .

سابعاً - المثالية التتليدية امام عبد الفتاح امام :

لم يخصص امام عبد الفتاح دراسة مستقلة عن ديكرت الا أننا نجد في ثنايا كتاباته وترجماته وتنديمه لهذه الترجمات اشارات توضح فهمه للديكرتية ونظراً لأن الاصول الغربية هي الاطار المرجعي لكثير من المؤلفات العربية فاننا نجد في ترجمات امام ما يلقي الضوء على بعض مؤلفاته . يهمننا هنا ما يتعلق بديكرت الذي كان الأساس الذي يستند اليه والاطار الذي يرجع له في كتابه عن توماس هوبز (٨٠) .
لقد أثار امام في عديد من كتبه بايجاز إلى فلسفه ديكرت مثل :
«مدخل إلى الفلسفة» الذي يتناول فيه نظرية المعرفة أو الأبيستمولوجيا ويذكر فيه ديكرت في فقرتين هامتين الأولى في مصادر المعرفة (المذهب العقلي) والثانية عن انشك المنهج في حديثه عن إمكان المعرفة فديكرت هو أوضح مثال يمكن أن يقدم للفلسفة العقلية الذين اعتزلوا بالعقل حيث يحاول أن يصل في مجال المعرفة إلى يقين الرياضي (٨١) .
وحيث يعرض للشك يذكر أن ديكرت من أكبر الفلاسفة الذين وضوا أسس الشك المنهجي (٨٢) .

ورغم ان امام في كتابه عن الفلسفة الحديثة والمعاصرة ذكر ديكرت بعد بيكون ولوك ودهيوم الا أن ذلك ليس تقليلاً من أهمية «أبو الفلسفة الحديثة» بقدر ما هو عرض للتيار التجريبي أولاً ثم نقده على ضوء التيار العقلي الذي سمي «المدرسة الديكرتية» (٨٣)
نسبة إلى أعظم فيلسفتها الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكرت ويعرض:

لنا امام عرضا تقليديا مثاليا لديكارت وفلسفته لاعتمادا على المراجع العربية^(٨٤) ويتوسع فى كتابه « الميتافيزيقا » فى الحديث عن ديكارت . وهو يرى ان الميتافيزيقا انتقلت على يد ديكارت من الوجود الى المعرفة ومن الموضوع الى الذات . وهى علم دقيق يمكن اثبات قضاياه بيقين يشسبه اليقين الرياضى فديكارت يحلّم باقامة علم عام يقوم على براهين يقينية داخل العقل (الرياضيات الشاملة) وجعل من الميتافيزيقا الأساس الصلب فى هذا البناء . فالميتافيزيقا هى الجذور الأولى التى يقوم عليها العلم والفلسفة «^(٨٥) .

ويبين خطوات الميتافيزيقا الديكارتية وأولها الشك . فمن الشك نصل الى التفكير ، الى الكوجيتو وهو اليقين الأول الذى ثبت فيه ديكارت وجود النفس ، ومنه واصل السير الى اليقين الثانى وهو اثبات وجود الله طريق برهان الكمال ، ومن الله وصل الى لليقين الثالث وهو اثبات وجود العالم^(٨٦) . كما يظهر اهتمامه بديكارت فى تقديمه لترجمة كتاب هيجل « موسوعة للعلوم الفلسفية » فالقاعدة الديكارتية الشهيرة التى لا تسلم بشئ قبل البرهنة عليه تمثل عنده السمة الأولى للمنهج الفلسفى فى رأى هيجل .

ويشير امام الى حديث هيجل فى الفصل الخامس عن الموقف الثالث تجاه المثالية الموضوعية حين يتحدث عن المعرفة الحدسية أو المباشرة ويختتم هذا الفصل بالحديث عن قضاياء ثلاث يشترك فيها ياكوفى مع ديكارت^(٨٧) . ويستعين بالقرائى الديكارتى فى العربية لتعليق على حديث هيجل لببيان المقصود بالفكر عند ديكارت^(٨٨) . ان المبدأ الذى أعلنه ديكارت أنا أفكر إذن أنا موجود - يمثل حقيقة مباشرة أو واضحة بذاتها وهى قضية شغلت اهتمام الفلسفة الحديثة بأسرها - وهو بالفعل يمثل ذلك فى نظر ولضع هذا المبدأ ديكارت . ويستعيد هيجل من كتاب هوتو Hutho « بحث فى الفلسفة الديكارتية ١٨٢٦ السياق الذى ذكر فيه ديكارت قضيته عن الكوجيتو

ويعلق عليها وينقلها لنا . ومن هنا يمكن القول ان بحث امام عبد الفتاح وكتابات عن ديكارث ذات مصدرين أساسيين هما كتاباته الفلسفية العامة مثل « مدخل الى الفلسفة » وكتابات وترجماته عن هيجل وكلاهما ذو أصل مثالي وبناء عليه فالأشعار المختلفة التي ورد فيها حديثه عن ديكارث جاءت ضمن هذا السياق المثالي التقليدي الذي اعتمد بالطبع على الصورة المعروفة في العربية وعلى المصادر وللترجمات العربية لديكارث في تقديم صورة الفيلسوف الفرنسي وجهده هو اطلاله على ما قدم في العربية عن ديكارث وتكرار له .

ثامنا - الديكارتيّة والكوجيتو الابداعي عن الحبابي :

يتخذ الحبابي من ديكارث موقفا متميزا فهو لا يكتفى فقط بمجرد عرض وتبسيط أفكاره ونقلها لى العربية ، بل يحلل ويناقش . ويجعل من بعض أرائه جزءا مكونا من موقفه الفكرى الذى أطلق عليه فى بداية تفلسفه اسم الشخصانية أو « الشخصانية للإسلامية » مستفيدا فى تقديم أفكاره من مجمل تاريخ الفلسفة من جهة ومن الاتجاهات الفلسفية المعاصرة بالإضافة الى ثقافة لغوية وأدبية عربية جعلته فى المقدمة من كتاب المغرب ورائدا فى ميدان الدراسات الفلسفية حيث يتضح فى كتاباته مع الوضوح الزخم الشديد بالأفكار والفلسفات التى نهل من معينها .

ينتقد الحبابي فى البداية الديكارتيّة باعتبارها ذاتية منفردة ووعى متعزل ويكملها بالفيثومنيولوجيا وذلك فى كتابه « من الكائن الى الشخص دراسات فى الشخصانية للواقعية » حيث يتمدث فى الفصل الأول عن مفهوم الكائن ويناقش فى الفقرة الخاصة بـ « من الشعور كمعرفة الى الشعور بالذات » الصعوبات التى يثيرها الكوجيتو « (٨٩) فهو يتمدث عن الشعور ويرى انه بينما تيسى الفيثومنيولوجيا لفهم الشعور أو لكى تفهم للإنسانية نفسها فان التفكير (الكرتيزياني) الديكارتي يبقى على العكس فى مستوى

« الانا » الفردى المنعزل : أفكر انى أفكر ان الانا الذى يضع كينونته فى « أنا موجود » لا يمكن أن يكون شيئاً آخر غير « الانا » الذى يفكر وهو فى هذه الحالة ديكارت وديكارت وحده [لأنه هو الذى يقول أفكر اذن أنا موجود] .. ان هذا التفكير كما يرى الحبابى — لا يصدر الا عن ذات منفردة لا تخول مطلقا امكانية معرفة كائنين آخرين » (٩٠) .

نقطة البداية عند ديكارت اذن هى الشعور بالذات .. لكن الكوجيتو الكارتيزيانى يثير بعض الصعوبات « كيف يمكن لكائن أن يعرف عالما هو خارج عنه » ان التفكير فى الكوجيتو الديكارتي لا يظهر الا « لنا » منعزلا لا مواقف له يتجسم فيها « ان الكوجيتو لا يتضمن انا الآخرين وكل ما أجد فيه هو أنا لذاته ولا شئ من انا ل الآخرين ما دام وعى « الانا » (لنا المتكلم — je) لا يتعدى ذاته المحض (٩١) بناء عليه فالأنا فى الكوجيتو جزئى ومن كيركجارد الذى يرى ان الكوجيتو الكارتيزيانى يعطى صورة غير صحيحة عن الموقف الحقيقى للانسان وميدجر الذى ينتقد ديكارت ويرى أنا موجود لاننى أفكر ، ينتقل الحبابى الى كوجيتو هوسرل الذى يشبه تمام التشابه الكوجيتو الكارتيزيانى الا أن هوسرل يرى الشعور بالذات فى تعدد الذات شرطا لموضوعية للعالم » (٩٢) .

ويرى الحبابى مقابل ذلك انه لا توجد أى ذات فى العالم منفردة ما دامت شعورا عارفا فلو كانت منفردة لما استطعت معرفة أى شئ فانا لست أنا « بالذات » الا أننى أصغر دون انقطاع آخرين غير « أنا » ، انى أنتسفن بتحقيقى للآخرين فى ذاتى وبتحويلى الا « أنا » فى مجموعات من النص » (٩٣) .

ويستمر هذا الموقف الحبابى ويتعمق فى كتابه الشخصية الاسلامية حيث يقدم لنا مقابل الكوجيتو الديكارتي أو تطويرا له « بيناميكية ثرية أو كوجيتيو معكوس » . وهو هنا يتجاوز التفسيرات

أو القراءات السابقة لديكارت من أجل اكماله أو احتوائه كما يتضح في الكوجيتو الذى يقدمه لنا فهو يرى انه يمكننا أن نعتبر الدور الذى تلعبه الشهادة في الاسلام مشابها للدور الذى يقوم به « الكوجيتو » في فلسفة « ديكارت » ولكنه كوجيتو يتجلى في بعض جوانبه معكوسا : فالمقرب « الشهادة » ينطلق من الله ليمود الى الانا (الانا — الشاهد) بينما في المنهج الديكارتي ينطلق من الشك dubito الى العالم مارين بفكره اللاتهايه في سير تصاعدي • لكن بالرغم من كون الكوجيتو الديكارتي تأمليا أو (بسبب تأمليته) فانه يدللنى على الفاعلية الخاصة بفكرى (أنا الذى أشك) بغض النظر عن وجود الآخرين • اذ ان الانا — الشاك لا يفهم الا بالنسبة ل ذاته • يتعلق الأمر هنا — كما يرى الحبابى — باننا غير تاريخى • خارج العالم ، بالانا الذى لا يعنى ذاته الا في لحظة ، للحظة التى يشك فيها • فالكوجيتو من الجانب المبدئى كوجيتو خاص بالذى يشك دون مشاركة الآخرين بل دون اعتراف منهم « اما الشهادة » فعلى للعكس من ذلك : انها تظهر « انا » يتأمل ولكن تأملاته مترابطة لان موضوعها هو العلاقات علاقات الانسان بالله وعلاقة الفرد بالآخرين • فتأملى ليس ذاتية مطلقة بل عملية تداخل الذات أنا أعيش دائما في حضور مع الله لانه جزء من اللكون » (٩٤) •

يكتمل هذا الموقف في كتابه « من الحريات الى التحرر » حيث يعطينا الحبابى صورة مفصلة عن الشخصانية الواقعية التى يعد هو رائدها • والكتاب يقع في خمسة أقسام الأخير « فى الحريات والتحرر » يقع في ثلاثة فصول يهمننا منها الثالث حيث يوظف ويطور أفكار ديكارت في الفقرة الثانية عن « التحرير باعتباره الجمع الكيفى للحريات » (٩٥) ففي قوله : « ليس التحرير شيئا يعطى دفعة واحدة وللمرة الأولى والأخيرة انه تقدم غير محدود يتناسب ايقاعه مباشرة مع كثافة المكتسبات العلمية ومع جميع أنواع المعارف فهو يقتبس قول ديكارت فالمعرفة تحرر حسب القانون الذى يفرض علينا أن نكتسب الخير العام لجميع الناس على قدر استطاعتنا » (٩٦) • ويرى معه ان

هذا المبدأ يخولنا الوصول الى معرفة نافعة فى الحياة والى ايجاد
فلسفة عملية بفضلها تتجاوز الفلسفة المدرسية» (٩٧) .

ويرى انه طبقا للنظرية الديكارتية يقوم التحرير على « فلسفة
عملية » أساسها المعرفة العلمية ، طموح ديكارت سام ومحرر حقا
لأنه لا ينحصر فى ادارة جعل الكائن البشرى مالكا للطبيعة بل يهدف
أكثر من ذلك « العمل على تحريره من الأمراض وعلى ضمان الصحة
له . ويستشهد بنصوص لديكارت (٩٨) مبينا أنها خير مساهمة — تعيننا
على أن نفهم فهمنا صحيحا ما يمكن أن تكون عليه « فلسفة التحرير »
وما ينبغى لها أن تكون انه يرى ان الديكارتية — مع البرجسونية —
يتكاملان على ابراز مفهوم التحرير (٩٩) .

ان ديكارتية للصبابى — فيما نرى — فى علاقتها بفلسفة ديكارت
تأتى تأكيدا لقوله : ان المذهب الديكارتي ليس آثار ديكارت الشخصية
فحسب ، بل انه ذلك وزيادة وتلك الزيادة هى لنتاج المفكرين الذين
تأثروا بديكارت — ومنهم بالطبع الصبابى كما رأينا — ان المذهب
الديكارتي يتجاوز رينيه ديكارت ، كما ان ديكارت كفيلسوف يتجاوز
واقعه بفضل الغنى الذى حصل عليه مذهبه من بعد جراء الشروح
والانتقادات التى اثارها (١٠٠) . ومن هنا فنحن نتساءل الى أى مدى
يعتبر هذا الفصل عن الديكارتية بتفسيراتها : المثالية والجوانية
والدينية والشخصانية فى الثقافة العربية تجاوزا لفلسفة ديكارت ؟
ان هذا الفصل وما يليه من فصول أجابة عن هذا التساؤل .

هوامش وملاحظات الفصل الرابع

(١) د. إبراهيم بيومي مذكور : تصدير الكتاب التذكاري ؛ دراسات فلسفية مهداة الى عثمان أمين « دار الثقافة للنشر ، القاهرة ١٩٧٩ ص ٥ وأيضاً مذكور : مع الخالدين « القاهرة ١٩٨١ ص ١٨٦ وما بعدها »

(٢) د. عثمان أمين : الجوانية : أصول عقيدة وفلسفة ثورة ، دار القلم القاهرة ١٩٦٥ ص ١٣٤ .

(٣) يذكر عثمان أمين لقائه بأحمد لطفى السيد مدير الجامعة المصرية مع وفد من زملائه ، ومدى تأثيره عليهم « الجوانية ص ٤٨ .

(٤) د. عثمان أمين : فلسفة اللغة العربية ، الدار المصرية للتأليف والترجمة القاهرة ١٩٦٥ ، راجع اللغة العربية والمثالية الفلسفية الجوانية ص ٨٥ - ١٠٢ .

(٥) د. عثمان أمين : الجوانية ص ٤٨ .

(٦) و « منذ هذا اللقاء أخذت رابطة جديدة يقوم [كما يقول] بينى وبينه .. وعرفت بعد ذلك أن هذا الأستاذ الوطنى للخيور كان هو نفسه تلميذا للإمام محمد عبده .. وسرعان ما صممت بدورى على دراسة آثار الامام المصلح فوجدت فيه ما يجيب عن مشاغلي الفكرية « الجوانية ص ٥٢ . وكان ذلك من الدوافع الجوانية كما يخبرنا لاختياره فلسفة محمد عبده موضوعاً لرسالة الدكتوراة من السربون ص ٣٠ .

(٧) وتتمثل هذه النفائس - كما يذكر لنا - فى الآتى :
ما بعد الطبيعة لأرسطو ، وخواطر ماركوس لوريليوس ، وتأملات ديكرت « ومبادئ الطبيعة البشرية لباركلى « ومباحث العقل الانسانى لهيوم ومقدمة لكل ميتافيزيقا مستقلة للكانط « وقد أثر الأستاذ على تلاميذه فدرس يحيى هويدى باركلى وترجم « محاورات بين هيلاس وفيلانوس « كذلك درس محمد فتحي للشفيطى هيوم وترجم

« محاورات فى الدين الطبيعى » وبحث فتحى فودة فى فلسفة كانط
وقد ترجم الأستاذ التأملات وشرع فى ترجمة مقدمة لكل ميتافيزيقا
مستقبله (وقد أنجز المقدمة والفصل الأول) وتوقف حين ترجمت نازلى
أسماعيل للكتاب .

(٨) د. عثمان أمين : الفلسفة الرواقية « النهضة المصرية القاهرة
ط ٣ ١٩٥٩ ص ط .

(٩) د. عثمان أمين : شيلر ، دار المعارف بمصر د.ت ص ٨ .

(١٠) د. عثمان أمين : محاولات فلسفية ط ٢ مكتبة الأنجلو
المصرية القاهرة ١٩٦٧ المقدمة ص ١٠ .

(١١) يكتب زكى نجيب محمود فى كتابه « من زاوية فلسفية »
عن الفكر الفلسفى فى مصر المعاصرة موضحا موقف عثمان أمين
الفلسفى قائلا : «لقد كانت حياتنا الفلسفية ينقصها شيء كثير لو لم يقيم
فيينا من يوجه دعوته الى الاهتمام بالروح الى جانب تلك الدعوات
التي أصرت على تحكيم العقل بالمعنى المعروف لهذه الكلمة فى دنيا
العلم والمنطق ولقد حمل هذه الأمانة الدكتور عثمان أمين وأطلق على
مذهبه اسم الجوانية » د. زكى نجيب محمود : من زاوية فلسفية .
دار الشروق بيروت ص

(١٢) د. عثمان أمين : محاولات فلسفية ص ٧٠ .

(١٣) الدراسة الأولى سبق نشرها بمجلة الثقافة العدد ٦٩١
مارس ١٩٥٢ ص ٢٢ .

(١٤) د. عثمان أمين شخصيات ومذاهب فلسفية التى ظهرت
طبعتها الأولى ١٩٤٥ عن الجمعية الفلسفية المصرية التى كان عثمان أمين
يشغل فى هذا الحين سكرتيرها العام .

(١٥) د. عثمان أمين : رواد المثالية فى الفلسفة الغربية ط ٢ .
دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٧٥ .

(١٦) د. عثمان أمين : رواد الوعي الانساني فى الشرق الاسلامى « وزارة الثقافة والارشاد القومى » الادارة العامة للثقافة «
لقاهرة ١٩٦١ »

(١٧) د. ابراهيم بيومى مذكور : دراسات فلسفية مهداه الى
عثمان أمين « التصدير »

(١٨) محمد عبد الغنى حسن تصدير كتاب عثمان أمين « نحو
جامعات أفضل » حيث يشير الى اختيار عثمان أمين عضو فى المؤتمر
الدولى للفلسفة السياسية بباريس سنة ١٩٥١ وقيامه بالقاء محاضرة
فى الجمعية الديكارتية عن « أثر ديكارت فى مصر » وهو أثر له فيه
فضل كبير مقدمة نحو جامعات أفضل — الأجلو المصرية القاهرة ١٩٥٢
ص ٩ — ١٠

(١٩) د. عثمان أمين : للجوانية ص ١٣٤ .

(٢٠) المصدر السابق ص ٩٦ يقول فى يوميات ٣ نوفمبر ١٩٢٩
ما يلى : « اتفق مع ديكارت فى قوله ان أولئك الذين منحهم الله عقولا
لابد أن يستعملوها فى السعى الى معرفته تعالى وللى معرفة أنفسهم
وعندى ان هذا هو المعيار الذى يجب أن نتخذة فى الحكم على
أرباب الفكر وأصحاب للعقول » الجوانية ص ٩٦ .

(٢١) المصدر السابق ص ١٠٠

(٢٢) المصدر السابق ص ١٥٣

(٢٣) المصدر نفسه ص ٧٩

(٢٤) المصدر نفسه ص ١٠٥

(٢٥) المصدر السابق ١٠٢

(٢٦) د. عثمان أمين : ديكارت ط ٧ تصدير الطبعة الأولى ص ٩

(٢٧) المصدر السابق ص ١١

(٢٨) يوسف كرم : المقتطف يوليو ١٩٤٢

(٢٩) عباس محمود العقاد : ديكرت والفلسفة الحديثة
ص ٢٩٩ - ٣٠٢ مجلة الكتاب دار المعارف القاهرة المجلد ٩ • وعادل
الغضبان : رينيه ديكرت ٢٩٣ - ٢٩٨ بنفس المجلة •

(٣٠) أنظر ما قدمه : عثمان أمين : ديكرت ط ٧ • د • محمد علي
أبو ريان فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة • دار المعرفة الجامعية
الاسكندرية ١٩٨٧ (الفصل للثاني ص ٧٨ - ٩٤) •

(٣١) د • عثمان أمين : ديكرت ط ٧ مقدمة الطبعة الرابعة •

(٣٢) المرجع السابق ص ١٨

(٣٣) الوضع نفسه •

(٣٤) د • عثمان أمين : لمحات من الفكر الفرنسي • للنهضة
المصرية القاهرة ١٩٧٠ ص ١٥٤

(٣٥) المصدر نفسه ص ١٥٧

(٣٦) د • عثمان أمين : مقدمة ترجمة نصوص هيدجر : الفلسفة
والشعر الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٣ التصحيح •

(٣٧) د • عثمان أمين ط ٧ ص ١٩

(٣٨) الوضع السابق •

(٣٩) د • عثمان أمين : ديكرت • مقدمة الطبعة السادسة •

(٤٠) د • عثمان أمين : ديكرت • مقدمة الطبعة السابعة •

(٤١) د • عثمان أمين : الجوانية ص ١٠٣

(٤٢) د • عثمان أمين : عرض التأملات في الفلسفة الأولى •
تراث الانسانية ، المجلد الأول العدد الأول ص ٧٨

(٤٣) الوضع نفسه •

(٤٤) د. عثمان أمين : رائد الفكر المصرى للامم محمد عبده .
الأنجلو المصرية القاهرة ط ٢ ١٩٦٥ ص ١٣٨ - ١٣٩

(٤٥) المصدر السابق ص ١٧٣

(٤٦) وقد اعتمد عثمان أمين فى ترجمته على الأصل اللاتينى
الذى كتبه ديكارت ونشره فى باريس ١٦٤١ وعلى الترجمة الفرنسية
التي نشرها الدوق دلوين ١٦٤٧ ونشرها ادم وتانرى فى المجلدين
السابع والتاسع من مؤلفات ديكارت ١٩٠٤ كما رجع الى الترجمة
الانجليزية التي نشرها اليزابيث هولدين E. S. Haldane
« مؤلفات ديكارت الفلسفية » G. R. T. Ross

والترجمة الانجليزية لجون فينش J. Vatch

— ديكارت : التأملات فى الفلسفة الأولى ترجمة عثمان أمين ،
الأنجلو المصرية القاهرة ١٩٧٤

(٤٧) د. عثمان أمين : مقدمة الترجمة العربية للتأملات ص ٢٨

(٤٨) يعرف عن مصطفى عبد الرازق انه مؤسس المدرسة
الفلسفية للاسلامية المعاصرة الا ان توجيهه لتلاميذه للفلسفة يبين
توجهاته الحديثة وفتحه على مدارسها ومذاهبها المختلفة فقد وجه الخضرى
لترجمة المقال فى المنهج وقام هو بمراجعة الترجمة كذلك وجه عثمان
أمين لترجمة التأملات كما يخبرنا فى مقدمة الترجمة والى الكتابة عن
شيلر وترجمة كتاب « البيرباييه دفاع عن العلم » .

(٤٩) د. عثمان أمين : تقديم ترجمة التأملات مكتبة الأنجلو
المصرية القاهرة ١٩٧٤

(٥٠) د. عثمان أمين : تقديم ترجمة مبادئ الفلسفة مكتبة
النهضة المصرية ط ١ للقاهرة ١٩٦٥ ، المقدمة .

(٥١) نفس الموضع السابق .

(٥٣) د. عثمان أمين : فى اللغة والفكر ، معهد البحوث والدراسات العربية ، القاهرة ١٩٦٦ ص ١١

(٥٤) المرجع السابق ص ١١ ■ وانظر أيضا المقال فى المنهج ترجمة الخضيرى ، الطبعة الرابعة (سميركوا) ص ١٢٠ - ١٢٣

(٥٥) راجع الدراسات التالية التى تتناول فهم تشومسكى للسانيات العقلانية .

— تشومسكى : علم اللغة والعلوم الانسانية ترجمة مرتضى جواد باقر ، الثقافة الأجنبية العراقية ١٩٨٥ العدد ٣ السنة الخامسة ص ٢٩ - ٣٩

— عبده الرامحى : النحو العربى والدرس الحديث (بحث فى المنهج) دار النهضة العربية لبنان ١٩٧٩

— جون ليونز : نظرية تشومسكى اللغوية ■ دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ١٩٨٥

— ويخصص ميشال زكريا فى : الالسانية (علم اللغة الحديث) : قراءات تمهيدية فصل عن « اللغة عند ديكرت » وهذا ما يفعله صالح الكسوفى ■ مدخل فى اللسانيات « الجزء الثالث » اللسانيات الديكرتية » .

(٥٦) نقوم حاليا بعمل دراسة مستفيضة لفلسفة اللغة عند ديكرت على ضوء أبحاث تشومسكى .

(٥٧) كمال يوسف الحاج : مدخل الى فلسفة ديكرت ■ منشورات عويدات بيروت .

(٥٨) كمال يوسف الحاج : مقدمة ترجمة تأملات فيزيقية فى الفلسفة الأولى ■ منشورات عويدات بيروت لبنان

(٥٩) المصدر السابق ص ٧

- (٦٠) المصدر السابق ص ٨
 (٦١) المصدر السابق ص ٢٧٥
 (٦٢) المصدر السابق ص ٢٧٥
 (٦٣) نفس المصدر ص ٢٨٢
 (٦٤) نفس المصدر ص ٢٨٦
 (٦٥) د. نظمي لوقا : مشكلة اليقين « مطابع دار الكتاب المصري »
 القاهرة ١٩٥٧

(٦٦) د. نظمي لوقا : الحقيقة تناول فلسفى ، القاهرة ١٩٧٢

ص ٥٤

- (٦٧) المصدر السابق ص ٥٧
 (٦٨) المصدر السابق ص ٩٣
 (٦٩) د. نظمي لوقا : الله أساس المعرفة والأخلاق عند ديكرت ،
 المطبعة الفنية الحديثة ، القاهرة ١٩٧٢ ص ٩

- (٧٠) المصدر السابق ص ١٠
 (٧١) المصدر السابق ص ٢٥
 (٧٢) المصدر السابق ص ٢٩ ، ٣١
 (٧٣) نفس المصدر ص ٨٣
 (٧٤) نفس المصدر ص ٨٩
 (٧٥) نفس المصدر ص ١٤٣
 (٧٦) نفس المصدر ص ١٨٥
 (٧٧) د. نظمي لوقا : مشكلة اليقين ص ١٠

(٧٨) المصدر السابق ص ٣٧

(٧٩) نفس الموضع .

(٨٠) د. امام عبد الفتاح : توماس هوبز فيلسوف للعقلانية ،
 دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة ١٩٨٥ صفحات ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٦ ،

٨٣ ، ٨٥ ، ٨٦ ، ٨٧ ، ٩٦ ، ٩٧ ، ٩٨ ، ١٠٣ ، ١٠٤

(٨١) د. امام عبد الفتاح امام : مدخل الى الفلسفة ، دار الثقافة

للطباعة والنشر القاهرة ١٩٧٢ ص ٢٦٩

(٨٢) المصدر السابق ص ٣١٤، ٣١٧

(٨٣) د. امام عبد الفتاح امام : الفلسفة للحديثة والمعاصرة «
دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة ١٩٨٦ ص ٥٥

(٨٤) يتناول امام حياة ديكارت ومؤلفاته ثم فلسفته : المنهج وقواعد المنهج ثم المذهب : الشك ، المعرفة الرياضية واثبات الكوجيتو ومنه لاثبات اليقين الثاني (الله) وهو يعتمد على المراجع العربية عند عثمان أمين وكتابه عن ديكارت وترجمته لديكارت ونجيب بلدى وترجمة الخضيرى للمقال فى المنهج ص ٥٧ - ٦٨

(٨٥) يعرض امام فى كتابه الميتافيزيقا بعد التمهيد للاعتراضات المختلفة على قيامها ثم الميتافيزيقا فى سياقها التاريخى فى عدة أبواب «
الثالث فى الفلسفة الحديثة فى أربعة فصول الثانى منه عن ديكارت
(١٠٩ - ١١٨) =

(٨٦) المصدر السابق « ومن للجدير هنا الإشارة الى اعتماد امام على الجهود العربية السابقة فمن بين ١٨ هامش نجد خمسة عشر منها يعتمد فيها على عثمان أمين بالإضافة الى استشهاده بلغا صفحة كاملة ونصف منقولة من دراسة فؤاد زكريا : شجرة المعرفة عند ديكارت نقلا عن مجلة كلية الآداب جامعة الكويت .

(٨٧) د. امام عبد الفتاح امام : مقدمة ترجمة كتاب هيجل موسوعة العلوم الفلسفية ، دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة ١٩٨٥
ص ٣٨ - ٣٩

(٨٨) قارن الهامش (١٥) ص ٢٠٧ حيث يورد لنا امام المقصود بالفكر عند ديكارت اعتمادا على ترجمة عثمان أمين لمبادئ الفلسفة ط ٢ دار الثقافة بالقاهرة ١٩٧٥ ص ٥٧

(٨٩) د. محمد عزيز الحبابى : من الكائن الى الشخص «
دار المعارف ط ٢ ١٩٦٨ ص ٤٣ - ٥٢

- (٩٠) المصدر السابق ص ٤٤
- (٩١) المصدر السابق ص ٤٦
- (٩٢) نفس المصدر ص ٥١
- (٩٣) نفس المصدر ص ٥٢
- (٩٤) د. محمد عزيز الحبانى : الشخصية الاسلامية « دار القاهرة ١٩٦٩ والعرض الذى قدمه د. بكرى علاء الدين ، المعرفة للسورية العدد ١٧٧ تشرين الثانى ١٩٧٦ ص ١٤٨ - ١٦٠
- (٩٥) د. محمد عزيز الحبانى : من الحريات الى التمرر « دار المعارف القاهرة ١٩٧٢ ص ١٩٦ - ٢٠٢
- (٩٦) نقلا عن المقال فى المنهج (القسم السادس) من الحريات الى التحرر ص ١٩٧
- (٩٧) الموضع للسابق .
- (٩٨) نفس الموضع .
- (٩٩) المصدر السابق ص ١٩٨ - ١٩٩
- (١٠٠) د. محمد عزيز الحبانى : من الكائن الى الشخص ، دار المعارف القاهرة ص ١٣٥

الفصل الخامس

ديكارت الجديد

التفسير الواقعي والقراءات العلمية

الفصل الخامس

ديكارت الجديد

التفسير الواقعي والقراءات العلمية

تمهيد :

نقتضينا دراسة الديكارتية في الفكر العربي ، أو بمعنى أشمل علاقة الفكر العربي المعاصر بتيارات الفلسفة الغربية الحديثة تتبع المواقف المختلفة للتعامل بينهما في دراسة فلسفية مقارنة . ونعرض الآن لتفسير آخر مختلف لديكارت ، تفسير علمي واقعي يحاول أن يجد مكانا في الثقافة العربية المعاصرة ، وهو التفسير الذي أوضحه فؤاد زكريا وقدمه نجيب بلدي ويحيى هويدى لـ « ديكارت الجديد » . كما نعرض للقراءات المختلفة التي حاولت التعامل مع ديكارت وفلسفته واستخدامها في سياق تاريخ العلم وفي نظرية المعرفة والابستمولوجيا . فإذ كان طه حسين قدّم المنهج في مجال الأدب فإن هناك من قدمه في مجال العلوم الرياضية والفيزيائية أو في مجال الابستمولوجيا : زكي نجيب محمود ، محمود زيدان ومحمد أحمد السرياقوصى ومحمد عابد الجابري ومحمد وقيدى .

وكما مال التفسير الأول — الذي تحدثنا عنه في الفصل السابق — الى جانب الميتافيزيقا والفلسفة الأولى فقد أراد بلدي وهويدى إعادة التولزن الذي يتفق وفكر ديكارت بين العلم والميتافيزيقا اعتمادا على تتبع مراحل حياته وتحليل مؤلفاته ، ومن هنا فإن مهمة الفصل الحالي هو تقديم هذه القراءة الواقعية للعلمية لديكارت ، والاستخدامات المتعددة والتوظيفات المختلفة لفلسفته وفي الفصل التالي نتناول ديكارت في سياق تاريخ الفلسفة أو داخل إطار أى من علوم الفلسفة ، أو في إطار علاقة ديكارت بغيره من أقطاب الفلسفة الحديثة . وسوف نتناول في الفقرة الأولى من هذا الفصل التفسير الواقعي ونثنى

بالقراءات العلمية للفلسفة الديكارتية . وسوف نمهد لذلك ببيان امكانية تعدد تفسيرات فلسفة ديكارت انطلاقا من ديكارت نفسه وهذا ما حاول تقديمه فؤاد زكريا الذى قدم لنا موقفا فلسفيا متميزا تحت اسم الموقف الطبيعى . وواصل كتاباته لتأكيد هذا الموقف الذى يقوم على العقل والنقد ونراه بصورة جلية فى محاولته اعادة النظر مرة أخرى فى الفلسفة الديكارتية بحيث يتيح للعقل الناقد تقديم تفسيرات متعددة لهذه الفلسفة التى فهمت فهما مثاليا احادى النظرة بينما نستطيع انطلاقا من كتابات ديكارت نفسه أن نصل إلى تفسير أو تفسيرات أخرى لها .

امكانية تعدد تفسيرات فلسفة ديكارت :

ويلقى فؤاد زكريا ضوءا على للفلسفة الحديثة فى الباب الثانى من كتابه « أفاق الفلسفة » حيث يقف أمام تشبيه شجرة الفلسفة عند ديكارت ليناقش المسائل المنهجية المتعلقة بتفسير فلسفة ديكارت أو التفسيرات المتعددة لهذه الفلسفة للوصول الى دور كل من العلم والميتافيزيقا فى فلسفته اعتمادا على هذا التشبيه الذى قدمه ديكارت فى مقدمة « مبادئ الفلسفة » . ويهدف فؤاد زكريا إلى تحليل المعانى المختلفة لهذا التشبيه واستخلاص التفسيرات المتعددة للعلاقة الممكنة بين مباحث الفلسفة عند ديكارت حيث من الممكن أن يفسر هذا التشبيه بأكثر من طريق ولكل منها - كما يرى مبرراته القوية المستمدة من فلسفة ديكارت ذاتها .

ويقدم لنا نص التشبيه والهيكل البنائى له ثم التفسيرات التى يراها حيث يقترح ثلاثة تفسيرات . الأول يرى أن الميتافيزيقا هى العنصر الأهم فى فلسفة ديكارت ، وكل ما عداها ثانوى الأهمية بالقياس إليها^(١) . ويمكن أن تتدرج القراءات التى أسلفنا الحديث عنها تحت هذا التفسير . أما التفسير الثانى فيذهب إلى أن دور الميتافيزيقا عند ديكارت كان تمهيدا فقط فهى التى تهىء الطريق للبحث

فى العلوم النظرية والتطبيقية ، والتفسير الثالث يعد مركباً من التفسيرين السابقين ، يعترف بالأهمية القصوى للميتافيزيقا ويعترف فى الوقت نفسه بان البحث فى العلوم كان هو الغاية النهائية لفلسفة ديكارت ويرى أن طبيعة فلسفة ديكارت تتحدد فى علاقتها بالجوانب العلمية فى نشاطه ويعرض لهذه التفسيرات بالتفصيل ليبين مدى قدرتها على التعبير عن موقف ديكارت الحقيقى من مشكلة العلاقة بين الجوانب الفلسفية والعلمية فى تفكيره فيتحدث أولاً عن الدور السلبى للميتافيزيقا إزاء العلم . ويقدم الأسباب التى تجعل هذا التفسير مقبولا وأولها هو ضعف بناء الميتافيزيقا الديكارتية وهى أساس يمهّد لقيام العلم ولا تكون غاية مقصودة لذاتها ، وان كثيراً من تعبيرات ديكارت التى تتخذ مظهرا ميتافيزيقيا أو لاهوتيا يمكن أن تفسر تفسيراً علمياً (٣) وان ديكارت ذاته قد صدرت عنه عبارات كثيرة تدل على أن الهدف الأكبر لتفكيره كان علمياً . ثم يتحدث ثانية عن الميتافيزيقا ودورها الإيجابى فى بناء العلم . ويبين أهم المبررات التى تثبت وجهة النظر هذه فى علاقة الميتافيزيقا بالعلم وهى :

- ١ - وحدة المعرفة عند ديكارت .
- ٢ - المنهج الاستنباطى فى العلوم .
- ٣ - الترفع وازدراء العلماء .

ومجمل القول أن تشبيه الشجرة بما يكشف عنه من تفسيرات متعارضة كلها معقولة للعلاقة بين الميتافيزيقا والمعرفة العلمية « ينتهى بنا الى حقيقة أساسية وهى فى رأينا حقيقة جديدة هى أن ديكارت لم يكن فليسيفا رائداً بفضل خصائص معينة فى منهجه أو فى مضمون فلسفته بل كان أول المحدثين لان فلسفته فى علاقتها بالعلم وصلت الى مأزق أصبح من لوازم الفلسفة فى عصر سيادة المعرفة العلمية (٣) ومن هنا يعطينا فؤاد زكريا مبرراً قويا لاعادة قراءة ديكارت للوقوف أمام تفسيرات أخرى موجودة أو مفترضة تلقى ضوءاً على فلسفة ديكارت من جهة وتبين متابعة المفكرين العرب لفلسفته من جهة أخرى

وتفتح مجالاً جديداً للابداع للفكرى العربى فى نفس الوقت الذى
تسمى فيه لاضاءة جوانب معينة فى هذه الفلسفة الديكارتية ويتضح
ذلك من التفسير التالى والمقرئات التى تليه :

التفسير الواقعى وديكارت الجديد :

قدم كل من نجيب بلدى ويحيى هويدى تفسيراً جديداً لديكارت
يخالف الصورة السائدة والمعروفة عنه . يعتمد الأول على تتبع مراحل
تاريخ ديكارت وتقسيم كتاباته حسب تطور كتابتها . وللتانى على تقديم
موضوعات الفلسفة الديكارتية من خلال مستويات تفكير ديكارت
« فيلسوف المحافظة على المستويات » وسوف نعرض هنا لهذا التفسير
الجديد بادئين بموقف بلدى^(٤) .

١ - نجيب بلدى ومراحل تفكير ديكارت :

١ - يجعل نجيب بلدى من دراسته لديكارت مناسبة للفيلسوف
والوصول الى معنى الفلسفة ، فهو لا يكتفى بالفكرة العامة عن فلسفته
ومنهجه ، بل يبين أن وراء المطالعة الأولى عودة أخرى للفيلسوف وكتبه
وخطاباته ، عودة فيها شعور جديد . شعور بعظمة الفيلسوف وعبقريته
فى معنى جديد غير الذى تصورناه فى البداية - أو بالطبع غير ذلك
الذى عرف عن المدعاة لديكارت من أصحاب التفسير السابق - وفى
هذه العودة تظهر لنا صورة ديكارت صاحب البسائط والأفكار
الواضحة والحقائق المألوفة^(٥) . لن وجبنا فى الوقت الحاضر
[١٩٥٩] وبلادنا لم تعد تعرف للزينة الكاذبة معنى أن نتجاوز فى
دراستنا لديكارت مرحلة الدهشة والذهول التى يمر بها قراؤه فى
بداية اتصالهم به أن نحاول تفهم الحقائق البسيطة الأولى التى نرجع
اليها فلسفته وان نتمشى [نفكر = نتفلسف] معه حين يشرح منهجه
وحين يمارسه لا أن نكون فكرة عامة عن هذا المنهج ونحاول تطبيقها .
يجب أن نلاحظ الرجل فى فلسفته وأوقاته فى التأمل الفلسفى
والا نفصل الفلسفة عن حياته وعن أوقاته كما لو كانت من الخوارق^(٦) .

بيداً بلدى دراسته بديكارت وعصره فأهمية هذه الدراسة هي ربط الفيلسوف بمجتمعه ودراسة علاقته بعصره ، وذلك بمقارنته بمظاهر التفكير اللاحقة له والسابقة عليه . ويعرض بلدى حياة ديكارت معتمداً اعتماداً كبيراً على كتاب الكييه « الاكتشاف الميتافيزيقى للانسان هذا ديكارت » مشيراً الى مراحل التفكير الديكارتى للثلاث المتباينة زمناً وموضوعاً ان التمييز بين هذه المراحل مرتبط بأحداث هامة في حياة ديكارت الفكرية وغير الفكرية وان هناك اختلافاً في الأسلوب وفي لغة للتعبير لاتينية كانت أم فرنسية . وهذه المراحل هي :

مرحلة تمهيدية عاصرت أحلام ديكارت ومشروعات نجدها في بعض المخطوطات الخاصة بالوضوعات العلمية التى اعترم البحث فيها ، وجميعها باللاتينية ويغلب على أسلوبها الحماسة والغموض وذلك فيما عدا المخطوطات العلمية البحتة .

ثم هناك المرحلة الأولى مرحلة المنهج والعلوم التى بدأت منذ ١٦٢٧ حيث عزم ديكارت على التقدم فى مشروعاته وأثنى فلسفة تتفق والدين وتؤسس للمعلم^(٧) وأهم عمل فى هذه الفترة تأليفه كتاب « العالم » بالفرنسية للذى توقف عن نشره ويرى بلدى أن أسلوب هذه الكتاب هو المثال الأعلى فى تأليف ديكارت العلمى كله . وحسب فى هذه المرحلة عدة خطابات فى العلم ، وخطابات فلسفية ثلاثة غاية فى الأهمية « فى أساس الحقائق العلمية وخلق الله لها »^(٨) ، والمرحلة الثانية هى مرحلة التأليف الفلسفى البحث وقد عالج فيها مسألة لليقين والوجود فى طبيعته وأصله ومصيره وصدرت فيها كتاب التأملات ١٦٤١ . والمرحلة الثالثة والأخيرة هى مرحلة الفلسفة الأخلاقية التى ظهرت فى رسائل ٤٣ - ١٦٤٩ الى الأميرة اليصابات وفيها نشر « مبادئ الفلسفة » وكتاب الانفعالات ١٦٤٩ . وبناء هذه المراحل يبين لنا أن آراء ديكارت تظهر مترابطة فى الزمان فهذه الفلسفة لهم تظهر فى صورتها الكاملة دفعة واحدة ، ولم تتم فى مرحلة واحدة وإنما أُنشأت فى الزمن متصل بأحداث للحياة متبدلة متطورة^(٩) .

وتتبع بلدى هذه المراحل فى دراسته حيث يعرض فى القسم الأول من كتابه للمنهج وحقائق العلم ، والثانى فى الفلسفة الأولى والثالث فى خصائص الوجود . فقد أنصبت دراسات ديكارت حتى ١٦٢٨ على الهندسة والعلوم وكانت هذه الدراسات الأساس لبحثه عن قواعد واضحة لتوجيه العقل فكانت فاتحة مراحل تفكيره العلمى التى توجت بنشره « المقال عن المنهج » والمقالات العلمية فى الضوء والأنواء والهندسة . ويعرض بلدى للمنهج الذى يعد تعبيراً عن شعور ديكارت بضرورة للعلم الرياضى وأنه يرمى إلى وحدة الموضوعات . ان كان ذلك بمعنى علمى علمى لا بمعنى فلسفى ولهذا السبب كما يخبرنا لا يمكن أن تعتبر محاولة ديكارت فى الربط بين الظواهر وتوحيدها متجهة إلى فلسفة مثالية أو تصورية كما ادعى للبعض (١٠) .

ويرفض بلدى التفسير المثلالى الذى قدم فى الثقافة العربية لديكارت واتجاهه للعلمى خاصة فى بدايات تفكيره « فالمنهج لا يحوى مشروعا ميتافيزيقيا ولا يشير إلى ذلك ، فهو مشروع العلم العلمى والفلسفة العملية . وعلى ذلك فلا بد لغاية بلوغ عالم ما بعد الطبيعة أن تخرج من المنهج بل من للعلم أيضا . ويتناول فى القسم الثانى « الفلسفة الأولى » فى عدة فصول : من الشك إلى اليقين » . « من النفس إلى الله » « من الله إلى العالم » . وفى القسم الثالث يتناول « خصائص الوجود » ويعرض فى فصلين « للعالم » و «للإنسان » ثم يزودنا بترجمة لمقتطفات من نصوص ديكارت تحت عنوان « مختارات من فلسفته » (١١) .

ويرجع بلدى مرة أخرى لديكارت ويتناوله فى اطار « تاريخ الفلسفة » حيث يتناول المنهج والعلم عنده . ويعرض أولا للمنهج والعلم والفلسفة فى الفترة التى تمتد من ١٦١٩ حتى ١٦٣٠ حيث يؤكد على اهتمام ديكارت بمسائل العلم واختراعه للهندسة التحليلية . وتتناول المنهج ثم موضوع العلم وثالثا الأساس الفلسفى للعلم

لديكارتى « ويعرض فى فقرة تالية « الفيزياء الديكارتية والفلسفة الديكارتية » مبينا ان علم الطبيعة الديكارتى اكتمل ١٦٣٢ « لى بعد الانتهاء من الهندسة التحليلية بأقل من عام وقبل اتمام الميتافيزيقا كما تظهر فى التأملات بثمان سنوات ويعرض لذلك فى أقسام ثلاثة :

أولا : نشأة الفيزياء الديكارتية حيث بدأت آراء ديكارت واكتشافاته فى العلم الطبيعى ١٦١٩ (عام المشروع العظيم) أو ١٦١٨ حين التقى ببيكان وانتهت ١٩٣٢ .

ثانيا : مراحل الفيزياء الديكارتية منذ بداية تأليفه كتاب العلم (١٣) .
وحين يتناول فى جزء آخر كانط يقارنه بديكارت فى عدة مواضع .
ثم يتحدث أخيرا عن فكرة الخلق ومنزلتها من الفيزياء الديكارتية (١٤) .

وفى إطار هذا التفسير تلتقى جهود بلدى وهويدى فى عدة نقاط مشتركة (١٥) ويتابع كل منهما فى تفسيره كتابات مؤرخ الفلسفة الفرنسى فرديناند الكيه Alquié فى دراساته عن ديكارت (١٦) .
والحقيقة أنه رغم اهتمام هويدى بتفسير الكيه والفلسفة الفرنسية عامة التى تعددت جهوده فى تقديمها للعربية (١٧) فان تفسيره وتقديمه لديكارت الجديد يستند أيضا الى عدة أسس تظهر فكر هويدى نفسه ، وتوضح موقفه الذى ، ينبغى علينا أن نشير اليه بايجاز قبل أن نعرض لتفسيره لديكارت .

— يحى هويدى وديكارت الجديد

[٢] تتجاوز جهود هويدى دوره فى اعداد أجيال من الباحثين وكونه حلقة وصل بين هؤلاء من جهة وجيل الزواد من المفكرين المصريين الذين مثلوا استمرارا لجهود مدرسة مصطفى عبد الرزاق فى توجهها الحديث والمعاصر مثل عثمان أمين من جهة أخرى ويظهر دور هويدى الفلسفى فى مواكبته للأحداث التى مرت بها مصر فى فترة ما بعد الخمسينات حين عاد من بعثته متمثلا الثقافة الفرنسية والفكر الواقعى الذى يسر له تمثل التغيرات الاجتماعية فى مصر فى هذه الفترة ومحاولة

تنظيرها فلسفيا وقدم ذلك فى عدة محاولات : « حياد فلسفى »
« الفلسفة فى الميثاق » وقد مثلت هذه الفترة مرحلة أولى من مراحل
تفكيره التى تمثل فيها انجازات الواقعية لدى أهم أعلامها صمويل
الكسندر جاعلا منها الأساس الفلسفى لفكرنا الاجتماعى كما يتضح
فى دراساته « فلسفتنا فلسفة واقعية » و « فلسفة الدولة العصرية »
و « فلسفة المقاومة » مما جعل كثير من المفكرين يرحبون بهذه الأعمال
فكتاباته تعبير عن مستوى جديد من النضج الفكرى فى حياتنا الفلسفية
والثقافية عامة « (١٨) » .

وتقوم دراساته فى المرحلة الحالية على أساس قراءة للفكر
الاسلامى قراءة شمولية تحتض وتتمثل كافة جوانبه الأخلاقية
الوجدانية والعقلية وتفتح الباب لبحث مشكلات الوعى والضمير
العربى وتؤسس من خلال استنادها الى الركائز الفلسفية التى قامت
عليها الكتب الدينية للاسلامية والتاريخ العقلى الاسلامى ما يمكن
تسميته « الفكر الاسلامى المعاصر » ومن هنا كانت رغبته فى اعادة
النظر فى تاريخ الفلسفة والمشكلات الفلسفية كما يتضح من كتابه
« نحو الواقع : مشكلات فلسفية » (١٩) . والحقيقة أنه لم تقدم بعد
دراسة شاملة جادة لجهود هويدى الفلسفية خاصة وان أهم كتاباته
لم تنشر بعد وهى التى تمثل تصوره الحالى للفكر للفلسفى الاسلامى .

يحدد يحيى هويدى فى تقديمه لديكارت الجديد الدافع الذى
حفزه الى ذلك وهو أن يقدم الى القارئ العربى « منهجا جديدا فى
دراسة الفلسفة الحديثة والمعاصرة » وهذا المنهج يقوم فى صميمه
على وضع الموضوع وجها لوجه أمام نقضه أو وضع جانب من الصورة
فى مواجهة جانب آخر لها « ليوضح أن المشكلة للواحدة فى الفلسفة
لها جوانب متعددة وزوايا مختلفة ليوقفنا بهذا على الصراع بين الأفكار
فى تاريخ الفلسفة بطريقة مباشرة وينتقل مع ديكارت الفكر الواحد
من الموضوع نرى نقضه » (٢٠) . وقد عالج فى كتابه « دراسات فى

الفلسفة الحديثة والمعاصرة « مشكلتين رئيسيتين : « مشكلة الكوجيتو » و « مشكلة المقولات » . الأولى هي ما تهمننا هنا وقد تناولها في الباب الأول بفصليه عند فيلسوفين هما : « ديكارت » و « مين دى بيران » مثل أولهما الجانب الأول في الصورة ومثل الثانى جانبها الآخر . وهو يقدم هذه الدراسات بقصد تمكين الفلسفة في قلب القارئ وتحريك اهتماماته الفكرية والثقافية والسياسية جميعا لأن كل هذا متشابك ومتصل وأنه ليس ثمة شيء غير علم الفلسفة يستطيع تقديم هذه النظرة الشمولية .

ويقدم لنا هويدى صورة مختلفة عن ديكارت في الباب الأول من كتابه بعنوان « ديكارت الجديد » يهدف من ورائها رفض وهدم ما رسخ في أذهان قراء العربية عن ديكارت (التفسير للسابق) فهو لا يود أن يكرر في دراسته حديثا معادا عن أبى الفلسفة الحديثة بل يختار رؤية جديدة من منظوره الخاص . ويحدد لنا أولا تلك الصورة التقليدية التى عرف بها ديكارت . فقد استقر في الأذهان أن ديكارت رائد من رواد المثالية من حيث أنه واضح أسس المذهب العقلى وأنه « فيلسوف الكوجيتو » وأنه فيلسوف الأفكار الواضحة المتميزة . وأنه فيلسوف الشك المنهجي الذى اتخذ من الشك وسيلة لليقين واستقر في الأذهان أن ديكارت بدأ فيلسوفا لا عالما ، وأن الفيزياء الديكارتية مستمدة من الميتافيزيقا بمعنى أنه لم يفكر في الفيزيقا إلا لخدمة ميتافيزيقاه . وتقوم هذه الصورة على استقرت عن ديكارت والتي يريد هويدى تغييرها أو على الأقل زعاتها — وتقديم صورة مغايرة — على أساسين :

١ — النظر إلى الفلسفة الديكارتية على أن صاحبها أخرجها للناس دفعة واحدة وبالتالي فإن الأفكار التى تضمنتها تضمها وحدة متكاملة . وللعيب الرئيسى في هذه النظرة أنها لم تهتم بتتبع التطور الفكرى لديكارت وافترضت أنه ليس ثمة خلاف بين ديكارت ١٦١٩ حين بدأ التأليف وديكارت ١٦٥٠ وهو العام الذى توفى فيه . وهذا أمر

يصعب تصديقه • وهو يقدم موقف الكيه مقابل موقف وتفسيير هملان الذى يرى أن ديكارت بدأ عالما ووضع فى العلم ثقته الكاملة ثم اتجه بعد ذلك الى الفلسفة وللميتافيزيقا وهو لا يهدف من ذلك الى أن يجعل الميتافيزيقا الديكارتية فى خدمة ميتافيزيقاه أو علمه بل الى وضع العلم الديكارتى فى موضعه الصحيح بالنسبة الى فلسفته كلها •

٢ - النظر الى الفلسفة الديكارتية على أنها مثالية عقلانية وعلى أساس أن ديكارت هو الفيلسوف الذى أرجع للمادة الى فكرة الامتداد وشك فى كل صفاتها الحسية وكيانها الموضوعى • وأنه فيلسوف الكوجيتو الذى شك فى وجوده كإنسان وكجسم ولم يعد الى لليقين الا بعد أن تبين أنه كائن مفكر • لم يتبين انيته الا بالفكر وأنه فيلسوف للأفكار الواضحة المتميزة • وأنه الفيلسوف الذى أرجع وجود العالم الخارجى الى فكرتين هما : الامتداد والحركة (٢١) •

ويرى هويدى أن هذا الاتجاه الذى أراد من ورائه أصحابه أن يصورا لنا ديكارت على أنه مثالى مناف لروح الفلسفة الديكارتية وهى الفلسفة التى أرادت طوال مراحل تطورها الا تتركز الى الدعة وتعيش فى مستوى واحد هو مستوى للفكر • على العكس من ذلك فان فلسفة ديكارت لا يمكن أن تفهم الا اذا أبعدناها عن للمستوى الواحد وجعلناها تعيش بين مستويين : الفكر والعلم والمعرفة الانسانية من ناحية والمادة والطبيعة والوجود العام من ناحية أخرى • ومن هذه الزاوية فان ديكارت سيكون فيلسوفا واقعيا وليس مثاليا باعتبار أن الفلسفة الواقعية هى فى صميمها فلسفة الديالككتيك الحى بين الفكر والمادة (٢٢) •

ويحاول هويدى فى احدى عشر فقرة طويلة بامتداد الباب الأول تقديم ذلك للتفسير الواقعى الجديد لديكارت ويبين لنا أنه منذ البداية ينبغى علينا أن نبين وجود فترة طويلة بين تخرج ديكارت ١٦١٤ وبين ما يخبرنا به عنها فى القسم الأول من « المقال فى المنهج » ١٦٣٧ •

فلم تكن مدرسة لافليش كما صورها ديكارت « بعيدة عن الجو العلمى فى هذه للفترة فالعصر هو عصر العلم وعصر كوبرنيكس كبلر وجاليليو ، وكان أساتذة المدرسة فى تدريسهم للرياضيات يتجهون بها وجهة عملية تدريبية مهنية ، ومن هنا اتجه ديكارت منذ فجر حياته الفكرية الى أن يضع العلم على أسس جديدة ، ويلاحظ أن ديكارت بدأ حياته للفكرية عالماً لا فيلسوفاً ، وأن العلم الذى أرادوه هو العلم الذى يسيطر على الطبيعة وعلى الأشياء » . لقد التقى عام ١٦١٨ ببيكمان الذى كان له أكبر الأثر فى توجيهه توجيهها علمياً وتأثر ديكارت بهذا الاتجاه واهتم ببحوثه حول سقوط الأجسام وضغط السوائل وانكسار الضوء وديكارت فى « قواعد لهداية العقل » لم يكن قد اكتشف بعد ميثافيزيقاه ذلك لأن للميتافيزيقا الديكارتية لا قوام لها الا باكتشاف مستويين : مستوى الأشياء ومستوى الوجود الذى يتعدى الطبيعة والأشياء . وديكارت فى هذه المرحلة كان يعيش فى مستوى واحد وكان مازال مأخوذاً بالتفكير العلمى الآلى » (٢٣) .

لم يفكر ديكارت فى الميتافيزيقا الا فى ابريل ١٦٣٠ ، وأول ما اكتشفه ليس هو الكوجيتو بل وضع الحقائق الأبدية بالنسبة لله .

هنا أصبح لدينا مستويين . ان ديكارت باكتشافه هذا نجح فى إيجاد التوازن بين العلم والدين فديكارت كان يؤمن بالعلم خاصة الرياضيات ، وكان يؤمن كذلك بالله ، ويخبرنا هويدى فى الفقرة الثانية ان ديكارت بعد اكتشافه للوجود والبعد الميتافيزيقى فى فلسفته كان ولا بد أن يعود للطبيعة والأشياء والى العالم لينظر اليها نظرة جديدة وهذا ما فعله بالفعل . فهو ابتداء من ١٦٣١ حتى ١٦٣٦ عاد الى الاهتمام بالمسائل العلمية . وفى نهاية ١٦٣١ كتب الى الأب مرسين رسالة اتضح فيها اهتمامه بالصوت فى الفيزياء ، وفى شتاء ١٦٣٢/٣١ تابع بعض البحوث فى الفسيولوجيا والتشريح . والفكرة الرئيسية التى سيطرت على ديكارت هى أن الله بالرغم من تعاليه على الكون والطبيعة وبالرغم من عدم امتزاجه بهما الا انه يمثل مصدر المعرفة ومصدر العلم وان وجود العالم ليس الا أسطورة .

والنتيجة الأولى لهذه النظرة أنه أصبح يعتقد أكثر من أى وقت مضى بآلية الأشياء والأجسام الحية جميعا . فالأجسام الحية ليست الا آلات متحركة تتحرك بفعل أعضائها على نحو لا يختلف عن تحريك أجزاء الساعة للساعة أو تحريك آلات أى جسم الى له .

والنتيجة الثانية دفاعه عن دوران الأرض .

والنتيجة الثالثة هى اكتشافه لنظرية الخلق المستمر التى أعلنها فى الفصل السابع من كتاب « للعالم » التى أراد من ورائها أن ينزع عن العالم كله فاعليه ويصوره باعتباره مجرد مادة تحتفظ بكيانها عن طريق تدخل الله فى كل لحظة من لحظات الزمان ليبقى على الكون تماسكه (٢٤) . فاكتشاف ديكارت للبعد الميتافيزيقى فى فلسفته كان سابقا على اكتشافه للكوجيتو وسيعود ديكارت فيصل فى التأملات الى حقيقة الوجود أو حقيقة الله لكنه سيصل اليها ابتداء من الفكر (وهو الموقف للشائع عنه) ولكن ديكارت هنا وصل الى حقيقة الوجود وحقيقة الله عن طريق اكتشافه لنظريتين هامتين : نظرية الحقائق الأبدية ونظرية الخلق المستمر . وكل هذا قبل أن يكتشف حقيقة الكوجيتو ولأن كلا منهما أظهر العالم أمامنا فى صورة غير المكثف بذاته ومن ثم أصبح وجود الله خالق له من متطلباته اللازمة الضرورية وكل هذا قبل اكتشافه الكوجيتو (٢٥) .

ويبين هويدى أن ديكارت عام ١٦٣٧ أرسل الى « هويجنز » رسالة يقول فيها : « انه لم يرد الا أن يذكر شيئا فقط عن المنهج » وهو يصرح لنا بأنه لم يهدف من وراء المنهج أسسا ميتافيزيقية بل رياضية . وفى رسالة فى نفس العام الى بليموس يقول : « انه قد استخدم فى الكتاب مبادئ رياضية ليفسر بها ظواهر فيزيقية » (٢٦) . ويصل هويدى من ذلك الى ان « المقال فى المنهج » يشتمل على الميتافيزيقا الديكارتية . حقا أن القسم الرابع فيه يشتمل على نظرات ميتافيزيقية لكن هذه النظرات مقتضبة للغاية . ولذا كان ديكارت

فى « المقال » قد وصل الى حقيقة الكوجيتو فان للكوجيتو هنا مختلف عن كوجيتو التأملات • فكوجيتو التأملات هو الأساس فى كل حقيقة وكل يقين أما فى « المقال » فهو أوضح الحقائق وأكثرها يقينا والنتائج التى ترتبت على كوجيتو « التأملات » نتائج انطولوجيا أما نتائج « المقال » فكلها تتصل بالعلم • وأول هذه النتائج التمييز بين النفس والجسد • وان حقيقة الكوجيتو الديكارتى لا تفهم — كما يقول هويدى — الا اذا تضمنته الجوهر المفكر أو الشيء المفكر الذى يتعدى مجرد التفكير — فديكارت قد أراد أن يقول لنا ان « الاجو » أو « الانا » يفكر ويشك ولكنه ليس كله تفكير » (٢٧) •

ويرى هويدى أن الوصول الى للكوجيتو لا يمثل هدف الفلسفة الديكارتية لأن هدفها هو الوصول الى الوجود ، أو على الأقل — الجرى وراءه والبحث فيه • فاذا كانت الأفكار للواضحة المتميزة — اسلمتنا الى « الانا » أو الى الشيء المفكر فلا يمكن أن نتوقف عند هذا الشيء المفكر لأنه طريق أو معبر للوصول الى الوجود لقد أوصلتنا الفلسفة الديكارتية فى مراحل تطورها حتى « التأملات » الى وجودين ، وجود عالم يقدمه لنا العلم ووجود اله متعال منفصل عن هذا للعالم تقدمه لنا الميتافيزيقا • لكن هذا التباعد بين العالمين لم يكن ليستمر طويلا لأنه لا يتفق مع الدور الذى نيط بالانسان فى الفلسفة الديكارتية • وهو أن يصل ما بين هذين العالمين •

وفى سبيل تأكيد التفسير الواقعى الذى يقدمه يتناول هويدى فى الفقرة التاسعة تفرقة ديكارت فى القسم الأول من « المبادئ » بين الحقائق التى لا وجود لها خارج الزمن وبين « الأشياء التى تتمتع بوجود ما خارج حدود ذهنى » وقد ساقته هذه التفرقة ديكارت الى أن يفكر مرة أخرى فى العلاقة بين المعرفة والوجود الواقعى ، وانتهى ديكارت الى أن للمعرفة الانسانية محدودة ليس فقط بالقياس الى الوجود الالهى الذى يتخطاها ويتعداها ، بل أيضا بالنسبة الى وجود العالم الذى يمثل هو الآخر لا متناهيًا جديدًا (٢٨) •

وبيين فى الفقرة الحادية عشر أن أبحاث ديكارت اتجهت فى نهاية حياته الى الاهتمام بالانسان ، والانسان الواقعى بصفة خاصة ، والانسان الواقعى لا يمكن أن يكون مجرد عقل ، انه نفس متحدة اتحادا طبيعيا بالجسد أو البدن ، فالنفس عند ديكارت متحدة بالبدن على نحو أكثر واقعية من الوحدة التى تربط الربان بسفينته . ولا تكتمل دراسة الانسان الا بمعرفة المذهب الأخلاقى وهذا ما يشير اليه هويدى فى آخر فقرات دراسة « ديكارت الجديد » فقد اتخذ ديكارت بعض قواعد أخلاقية مؤقتة أثناء مرحلة قيامه بمشروعاته العلمية والفلسفية وذلك لئلا يبقى مترددا أو حائرا فى حياته العملية اليومية . ولكن هذه الأخلاق المؤقتة لم تكن لتغنى ديكارت عن موصلة البحث فى الأخلاق بعد أن تم له البحث فى الميتافيزيقا والأسس التى قامت عليها الأخلاق للديكارتيه أسس دينية قدمها بطريقة تحافظ على استقلال الانسانى فى مواجهة الالهى مما جعل ديكارت فى رأى مفسره فيلسوف المحافظة على المستويات .

ويرى الدكتور هويدى أن هذا للتفسير الواقعى لديكارت يمتزج بتفسير وجودى ينطوى عليه . وبوسعنا أن نحصر الجوانب الوجودية لفلسفة ديكارت فى هذه التفسير على النحو التالى :

الشك عند ديكارت ليس شكا عقليا بل عاما قوامه موقف رافض يستند الى تجربة لمنسانية شاملة ، تصور ديكارت الكوجيتو لا على أنه مجرد تفكير عقلى بل على أنه « شئ يفكر » أى أن للوجود الانسانى أكبر من أن يحصر فى مجرد التفكير العقلى ، اذ أنه شئ أو كيان يمثل الفكر أحد أوجه نشاطه . الادراك عند ديكارت ليس ابصارا وليس لمسا وليس من عمل المخيلة بل هو شئيه بفعل الادراك عند هوسرل اذ أنه أثناء فعل الادراك ينظر الانسان أمامه فىرى الامتداد مع ملاحظة أن الامتداد هنا امتداد عقلى — الأمية الانسانية . ديكارت تقوم على الإرادة وعلى الحرية ، والحرية لدى الإنسان

مساوية لارلدته ، الحرية عند ديكارت حرية للاختيار وليست مثلاً حرية عقلية أو حرية استواء الطرفين ، النفس متحدة بالجسد اتحاداً طبيعياً ، لكن ديكارت لم يمض في القول بهذا الاتحاد الطبيعي بينهما إلى نهايته ، إذا عاد وقال بالثنائية أو بالتوازي بينهما ، وهذا أمر طبيعي بالنسبة إلى فيلسوف المحافظة على لمستويات .

التفسير المادى لفلسفة ديكارت :

ويقرب من هذا التفسير الواقعى تفسير آخر . هو للتفسير المادى الذى نجده بأوضح صورة فى الموسوعة للفلسفية التى اعدتها لجنة من العلماء والأكاديمين السوفيت ونقلت للعربية . حيث تتناول ديكارت عاملاً وتعرض لنظرياته فى الرياضيات وعلم نشأة الكون والفيزياء فهو واحد من مؤسسى الهندسة التحليلية . وفى الميكانيكا نوه بنسبية الحركة والسكون وصاغ القانون العام للفعل ورد الفعل^(٢٩) . وبالإضافة إلى هذه المسألة عن ديكارت نجد دراسة مارسيل بارجونى - هوروا Marcelle B. Huroux^(٣٠) التى ترجمت عن الموسوعة الماركسية المختصرة . وتشمل مقدمة عن حياة ديكارت وأثاره يبين فيها المؤلف أن ديكارت عاش منذ صباه تناقضات عصره على شكل النزاع الذاتى بين رغبته فى المعارف الواضحة للحقيقة النافعة فى العمل ، وهذا الخليط من الغموض والالتباس والتأمل العميق الذى كانوا يقدمونه له^(٣١) . وعمله شديد الارتباط بالشروط التاريخية والاجتماعية لزمه . كما أن التناقضات الخطيرة تقسمه : ففيه تصطدم التفسيرات المادية بالتأملات المثالية ولا تجد سوى وحدة هشه ووهمية . وهذا ما يسمح لفلاسفة البرجوازية بتأويله حسب الحاجات الأيديولوجية لطبقتهم . وهكذا تجد الروحانية الفرنسية فى القرن العشرين فى ديكارت ونتيجة لامتقارها لأى رائد « أبا » فى حين أن مارين القرن الثامن عشر رغم انتقادهم لمواقفه الميتافيزيقية حيوه عن حق باعتباره ممهداً لهم ويطل العقل ضد ظلامية القرون الوسطى . أما بالنسبة للماركسيين فانهم يجدون فى فلسفته عدا طابعها الإيجابى

والحي أبدا مثالا ذا دلالة خاصة بل حاسما عن أن التناقضات الذاتية
فى رأس المفكر تعكس مع كل تعقيد عبقريته الخاصة ■ الظروف
للمتناقضة للمجتمع الذى يعيش فيه (٢٣) ■

ويتناول هورو فى الفصل الأول من كتابه « القرن السادس عشر
نجر الأزمنة للحديثة » ثلاثة قضايا هى : نمو وتطور البرجوازية ،
غزو الطبيعة وتقدم العلوم والصراع ضد الكنيسة وثالثا التفسيرات
للفلسفية للعالم ، تأثير المادية القديمة وقصورها ■ ويعرض فى
الفصل الثانى « الآلية الديكارتية رائدة المادية الحديثة » حيث
يتناول : الفيزياء الديكارتية فالثورة التى أحدثها جاليليو وديكارت
هى احلال وجهة نظر الكمية والقياس محل وجهة نظر تصنيف الأنواع ،
ان استعمال للرياضيات من أجل معرفة العالم المادى هى الفكرة
العبقرية التى ولدت فيها الفيزياء الحديثة ■ لقد استشر ديكارت
الدور الذى يجب على الرياضيات أن تلعبه (٢٤) ■ لقد أخرج ديكارت
من المادة كل الماهيات التى أسرفت المدرسية [فلسفة القرون
الوسطى] فى اغلاقها عليها ولم يقبل الا بما هو واضح وعقلانى تماما
لذ لم يعتبر المادة سوى لمتداد وحركة لأنهما قابلان للقياس ■

لقد ارتفع ديكارت الى فكرة للترابط الكونى عندما بحث مختلف
الحركات التى يمكن لجسم واحد أن يسهم فيها ■ فديكارت هنا يبدو
مجددا فى دراسة انتقال للحركة ويرى المؤلف أن ديكارت قد أوجد
فى شرحه للإنسان والكون علما وقد هيمن على عصره ووصلت اشعايات
الى عصرنا فقد كان رائدا وممهدا للمادية الحديثة (٢٥) ويتناول المؤلف
هوروا فى الفصل الثالث « العقلانية الديكارتية والصراع ضد
الاسكولائية » وفى الفصل الأخير « من الانا أفكر الى التأمل المثالى
المعاصر » يعرض للميتافيزيقا الديكارتية : الفكر ، العالم ، الله ثم
يعرض للحرية وينهى كتابه بعدة ملاحق واستشهادات مثل ذلك
الاستشهاد من العائلة المقدسة الذى يقول : « لقد أعطى ديكارت
للمادة فى فيزيائه قوة مباشرة خلاقة واعتبر للحركة الآلية عمل المادة

الحيوية « لقد فصل فصلا تاما بين فيزيائه وميتافيزيقاه والمادة ضمن فيزيائه هي المساهية الوحيدة والسبب الوحيد للوجود والمعرفة » (٣٥) . ويقول في فقرة أخرى : « لازلت المساهية الديكارتية موجودة. حتى في فرنسا وهي تسجل نجاحاتها الكبرى في علم الطبيعة الآلى » (٣٦) .

ونجد نفس الموقف في كتاب ج. د. برنال « موجز العلم في التاريخ » الذي أعدته للعربية سعد الفيشاوى خاصة للفصل الخامس : الثورة الصناعية والعالم الحديث « حين يتحدث عن أنبياء العلم يكون ديكارت « فهو يرى أن أعظم ما أفاد به ديكارت للعالم والفكر هو تقسيم العالم الى عالم طبيعي (المادة) وعالم روحي (الفكر) . وكان هذا التقسيم خطوة تقدمية في حينها لأنها مكنت العلماء من التفرغ للبحث العلمي دون أن يتطفل عليهم رجال الدين » (٣٧) . ونقرأ لدى راندال في الجزء الأول من « تكوين العقل الحديث » عن الثورة الديكارتية حيث يرى راندال انه بالإضافة الى ثورة كوبرنيكس التي بلغت ذروتها في جاليليو فقد وقعت ثورة أخرى كانت أكثر أهمية هي ثورة ديكارت التي خلقت علم الفيزياء الجديد . فقد توجت النظرة الآلية في الطبيعة عمل أجيال من العلماء بما أحرزوه من تقدم مستمر » (٣٨) .

ويصل هذا الموقف الى أفضل وأوضح صورة في كتاب « جون لويس » « مدخل الى الفلسفة » - والذي ترجمه أنور عبد الملك وقرأ في نهاية الخمسينات على نطاق واسع في العربية - والذي يرى أن ديكارت كان أول من طور المنهج العلمي الجديد وأقام التصور الجديد للكون بوصفه محكوما بولسطة القوانين الطبيعية الميكانيكية وكانت أهم نتيجة للمنهج الديكارتي أن هناك فكرتين واضحتين متميزتين هما : الفكر والمادة . وهذه هي الخطوة الأولى التي خطاها ديكارت . والخطوة الثانية كانت تقوم على أساس اكتشافات جاليليو وكوبرنيكوس . باكتشاف أن الأجرام السماوية والأرضية تتحركان طبقا لقوانين رياضية دقيقة . ومعنى هذا أن كل شيء في العالم الطبيعي في نهاية

الأمر مادة متحركة بصورة أو بأخرى ومن هنا أصبح الهدف من العلم هو اكتشاف قوانين الحركات التي هي أساس كافة الأحداث والظواهر . ويترتب على ذلك نتيجة هامة هي لنا اذا عرفنا الأساس الرياضي المادة فاننا سنكون قد وصلنا الى الحقيقة النهائية بل والى شئ عقلي تماما . ومعنى هذا ان المجال هنا مجال للاستدلال المنطقي والتركيب الرياضي^(٢٤) ، ويعدد لويس الأعمال التي حققها ديكارت وهي كثيرة .

— فقد قام بأكثر الثورات عمقا جذريا وتأثيرا في تاريخ الفكر ، ووضع البحث الحر مكان الخضوع للسلطة ، والبرهنة العقلية مكان الايمان وهو بذلك مؤسس فلسفة للتنوير .

— منح العلم الفيزيائي ميثاقه ، وذلك بعزله عن كافة العلل انماية والقوى الحيوية وباقناع عصره بان أسباب كافة الأحداث الفيزيائية هي أسباب فيزيائية فقط وان الطبيعة نظام من القولنين العلمية تشمل الجسم الانساني بحيث يصبح الطب علما تكون فيه للسيادة للعقل المادية^(٤٠) .

ونتقلنا وجهة النظر هذه الى العلم وبالتالي الى القراءات العلمية لفلسفة ديكارت وسوف نعرض في الفترة القادمة للقراءات المختلفة التي تناولت فلسفته ديكارت عبر قضايا فلسفة العلم ونظرية المعرفة أو الاستمولوجيا .

القراءات العلمية للديكارتية :

تتجه كثيرا من الدراسات الحديثة في العربية تأسيسا على المنهج وعلى لإنجازات ديكارت العلمية وفكرته عن وحدة العلوم — الى قراءة فلسفة ديكارت قراءة علمية ، مستعينة في ذلك بالتفسيرات الواقعية والمادية لفلسفته من جهة والنظر اليها عبر فلسفة العلوم والاستمولوجيا نظرة جديدة من جهة أخرى . وقد خصصنا هذه الفقرة لعرض تلك القراءات . سبيله التي انطلقت من المنهج أو التي تعاملت مع ديكارتية .

من منظور الابستمولوجيا أو التى عالجت اتجازاته من خلال فلسفة العلم .

لقد حاول ديكارت للتخلص من الفهم الوسيط للطبيعة ورد مظاهره الى نظام محكم موحد من القوانين أساسه الحركة وكان بهذا البشر الأول بالفيزياء الميكانيكية . أما من الناحية المنهجية فان الأساس الحقيقى للعلم عند ديكارت هو امكانية التناول الرياضى هكذا يعرض محمود أمين العالم — فى دراسته الهامة « فلسفة المصادفة » — لديكارت « حيث يرى أن فكرة المصادفة ما كان يمكن أن تجد منفذا الى البناء الديكارتى المتماسك سواء من ناحيته للمذهبية أو المنهجية » (٤١) .

ويتناول مراد وهبة ديكارت من خلال « العلم للكلى » فى حديثه عن المذهب فى فلسفة « برجسون » فقد عادت الروح الرياضية فى تفسير الأشياء على يد ديكارت فى العصر الحديث — للذى حاول اقامة علم رياضى جامع من حيث ان لهذا العلم رسالة فلسفية « هى فى الا يكون مجرد عرض حلول لمشكلات جزئية وإنما أن يكون علما كليا فيخضع الظواهر جميعا الى المقياس والترتيب وهذا ما يدل عليه عنوان كتابه « المثلث فى المنهج لأحكام قيادة العقل والبحث عن الحقيقة فى العلوم فان العقل اذا اعتاد مطالب المنهج للصحيح استطاع أن ينقلها الى مجالات أخرى غير العلوم للرياضية واستطاع أن يتصور إمكان « الرياضيات الكلية » وهكذا يؤلف ديكارت علما واحدا . فالعلوم لا تتمايز فيما بينها بموضوعاتها ومناهجها اذ هى وجهات مختلفة للعقل ولحد طبق منهاجا واحدا هو المنهج الرياضى .

ان الفلسفة الديكارتية فى صميمها تعبير عن اتجاه جاليليو فى اخضاع الأبحاث الفلسفية للروح الرياضية — كما يرى وهبة — فالطبيعة كلها فى نظره مكتوبة بلغة رياضية حتى للتغيرات الكيفية ليست الا تفسيرات كمية . ان المبدأ الفلسفى والعلمى والمعنى واحد «

هو قياس ما يقبل للقياس ومعالجة ما لا يقبله مباشرة حتى يصير قابلا له بصفة غير مباشرة « (٤٢) » .

ان الرياضيات هي الأساس والمقياس عند ديكارت لفهم الطبيعة والكون وهي العلم الكلى والأوحد الذى يقوم عليه كل للعلوم فهي المبدأ الفلسفى عند ديكارت لفهم العالم والمبدأ الفلسفى أو العلمى ولحد كما يراه وهبة . وهذا ما لاحظته وولف - فى رسالته للقصيرة « عرض تاريخى للفلسفة والعلم » التى ترجمها للعربية محمد عبد الواحد خلاف - فى عرضه لديكارت وفلسفته الروحية التى تقوم على الطريقة الرياضسية^(٤٣) . ويرى فيليب فرنك أن الموصف الذى ورد فى شجرة ديكارت الشهيرة هو أفضل وصف للوحدة بين العلم والفلسفة . فجزء هذه لشجرة تناظر الميتافيزيقا (المبادئ الكلية) أما جذع الشجرة فيناظر الفيزياء وتناظر الأغصان والثمار ما نسميه العلم التطبيقى . ويكتب فرنك فى الفصل الثالث عن « الهندسة كهدف للفلسفة » فالمثقة الكبيرة التى تحققت فى مجال للهندسة قد أحييت الأمل فى تحقيق نفس القدر من الثقة فى المجالات الأخرى للمعرفة وفى مقدمتها الفلسفة صانعة للمعرفة جميعا وقد أوضح ديكارت الدور الذى أسدته للهندسة كمرشد للفلسفة فى المقال فى المنهج « (٤٤) » .

ويتميز موقف زكى نجيب محمود من ديكارت بالنقد حين يعرض له فى « نحو فلسفة علمية » وهو عنده أشبه بسقراط جاء حين كانت فترة من الشك مدبرة وفترة من التفكير الايجابى مقبلة ، وكلاهما صاحب منهج يقدمه فاتحه للعصر للايجابى الجديد . وقد اتفقا على أن ينهج فى البحث نهج العلوم الرياضية ليبلغا ما تبلغه هذه العلوم من اليقين . ويتحدث عن خصائص هذا المنهج واعتماده على الحدس والاستقباط . وينتقد ديكارت فى قوله بالطبائع البسيطة على خطرهما فى بنائه الفلسفى^(٤٥) . ويتوقف اتفاقا مع منهجه للتجريبى ونزعته الوضعية عند شك ديكارت فى الادراك الحسى كما جاء فى التأمل

الأول - ثم يبين أن اليقين فى القضايا الرياضية يرجع الى كونها قضايا تكرارية - ويتناوله ثانية فى نفس الكتاب - فى حديثه عن مشكلة الحق ، أثناء حديثه عن الصدق على مبدأ الاتساق والتطابق^(٤٦) . ونجد نفس الموقف من ديكارت لدى الدكتور محمد مهران فى كتابه فلسفة الرياضيات^(٤٧) .

ويحاول السرياقوصى فى دراسته « المنهج الرياضى بين المنطق والحدس » بيان العلاقة بين ديكارت والرياضيات . وفى تمهيد الباب الأول « المنهج الرياضى » يعرف المنهج بتعريفات ديكارت^(٤٨) ويتحدث فى الفصل الأول من الباب الثالث عن الحدس ومعانيه المختلفة فى الفلسفة والعلم فيذكر الحدس خاصة عند ديكارت أول من استخدام المصطلح على نطاق واسع فى كتابه قواعد لتوجيه العقل ويقصد به الادراك العقلى القائم على وضوح الأفكار وتمايزها^(٤٩) . ويتناول معانى الحدس : السيكولوجى ، الحسى العقلى ، ثم الحدس الميتافيزيقى الذى ندرك به الوجود كما عند ديكارت^(٥٠) ويتحدث عن الحدس فى الرياضيات ويذكر : الحدس الرياضى الحسى والحدس الرياضى العقلى وصوره وأهمها حدس الوضوح والتمايز كما عند ديكارت وحدس النظرة الكلية أو الحركة المتصلة كما عند ديكارت وبوانكاريه ويعرض فى الفصل الثانى للمنهج الرياضى عند ديكارت حيث يبين حلة المنهج الرياضى بالحدس عنده الذى استطاع أن يستخلص من مكتشفات سابقه الجزئية نظرة كلية عن وحدة للعلم ووحدة هدفه وأخيرا يعرض منهج ديكارت وقواعده^(٥١) .

ويعالج محمود زيدان المنهج عند ديكارت من خلال عرضه « مناهج البحث الفلسفى » فديكارت كان أول فيلسوف يعلن صراحة ضرورة البحث من منهج فلسفى وقد خصص له كتابين هما : « قواعد لتوجيه الذهن » و « المقال فى المنهج » والثانى أكثر ذبوعاً للدلالة على المنهج من الأول . ويتحدث زيدان عن هدف المنهج الجديد ويبين أن قواعد

المنهج فى « المقال » أقل عنها فى « قواعد لتوجيه الذهن » ويعرض لهذه القواعد وتطوير ديكارت لها وتطبيق قاعدة البدهاة على الكوجيتسو وتطبيق قاعدة التحليل على الكوجيتو . ويبين تعثر ديكارت فى تطبيقه المنهج ويأخذ عليه نقطتين :

الأولى : ان موقف ديكارت من التفكير كان واضحا لكنه لم يكن متميزا (٥٢) .

لثانية : هى كون ديكارت يستنبط جوهرية النفس من استنباط هو وجود النفس فى اللحظة التى أشك فيها أو أفكر فيها . لكن جوهرية النفس تعنى عند ديكارت الثبات والديمومة والبساطة عبر الزمن .

ويبين أهمية منهج ديكارت واستقلاليته ويرى أننا اذا عزلنا منهج ديكارت عن نظرياته فإنه يمكن لأى باحث أن يقبله ويستخدمه لكنه يلاحظ أولا أن ديكارت لم يكن أول من اكتشف هذا المنهج . وثانيا أن أى مفكر لا يستطيع تطبيق هذا المنهج تطبيقا كاملا . ولقد عجز ديكارت عن هذا التطبيق . ومع هذا سوف يظل ديكارت فاتحا بابا كان من قبل مغلقا وهو البحث عن منهج البحث للفلسفى طمعا فى الوصول الى مواقف لها نصيب من الدقة والموضوعية (٥٣) .

ويناقش السيد نفادى لاجازات ديكارت العلمية انطلاقا من المنهج وبالتالي « ارتباط فلسفته وتأثرها الشديد بالعلم فى حديثه عن « الضرورة فى الفكر الفلسفى الحديث » فالعلم له تأثيره القوى على فلاسفة العصر الحديث منذ ديكارت . ان ديكارت له اجازات فى الرياضة التحليلية . كما أنه حرر كتاب « العالم » ليبسط رأيه فى كيفية نشوء العالم على مقتضى قوانين ميكانيكية صرفه . كما أنه فى رسالتيه الثانية والثالثة : البصريات والأثار العلوية قد أعطى نموذجا لطريقته فى تفسير الطبيعة تفسيراً ميكانيكيا بحتا . لقد وضع ديكارت أمام ناظره منهجا لا يحيد عنه فى الكشف عن حقائق الطبيعة فاذا أمكنا أن نتخلص من كل الصفات الأخرى أو ندمجها فيها

فانه يتضح أن الرياضيات هي المفتاح الوحيد والمناسب للكشف عن فكرة الحركة التي هي عبارة عن تعاقب للأمكنة التي يشغلها جسم واحد في الامتداد اذ لا تتصور الحركة غير امتداد . فالمنهج في دراسة الطبيعة عند ديكارت هو نفس المنهج الذي ندرس به الرياضيات وما يؤكد عليه نفادى هو أن علم الطبيعة الديكارتي لم يستنتج من التجربة بل استنبط بوصفه نتائج ضرورية للبديهات الأولى التي يعتمد عليها كل ذهن . ثانيا : لن الآلية قد شملت كل شيء في مذهب ديكارت حتى أنها تتسحب على الأجسام العضوية^(٥٤) .

ونفس النظرية نجدها فيما كتبه فيرنر هاينريخ في كتابه « فيزياء وفلسفة : ثورة في الفيزياء الحديثة » تحت عنوان تطور الأفكار الفلسفية منذ ديكارت بالمقارنة مع للوضع الجديد في نظرية الكم ، حيث يرى أن التطور العظيم في علم الطبيعة منذ القرنين السادس عشر والسابع عشر سبقه ورافقه تطور الأفكار الفلسفية التي أصبحت مرتبطة ارتباطا وثيقا مع المفاهيم الأساسية للعلم ويعرض لديكارت وأثره في الفكر العلمى خاصة في « المقال عن المنهج »^(٥٥) .

ويذكر أحمد سليم سعيدان^(٥٦) لن ديكارت وضع اللبنة الثانية في صرح الفكر — بعد بيكون — بطريقته العقلانية فقد جعل العقل هو ينبوع المعرفة ، اذ العقل وحده هو الذى يستنتج نتائج للتجارب . ويشير الى أن بيكون لم يكن عالما ولم يتحقق له في حقل العالم انجاز يذكر في حين أن ديكارت كان عالما فذا وفيلسوبا متعدد المواهب . عرفناه عن طريق الهندسة التحليلية وما يسمى بالاحداثيات الديكارتية .

وقد ازداد الاهتمام بتناول ديكارت في اطار الاستمولوجيا في الأونة الأخيرة لدى عدد من الباحثين ويهنا المتوقف أمام هذه الدراسات خاصة لدى الجابري في « دراسات ونصوص في

الابستمولوجيا المعاصرة : مدخل الى فلسفة العلوم » ، ومحمد وقيدى
« ما هى الابستمولوجيا » وسالم ياقوت فى : « فلسفة العلم
والعقلانية المعاصرة » .

يُدرج الجابرى « ديكارت » فى الفصل الثانى من المجلد الثانى
من كتابه الذى يحمل عنوانا خاصا هو « المنهج الفرضى الاستنتاجى
فى الفيزياء » ويتناول فيه للمناهج الديكارتي بين الفلسفة والعظم .
لقد شيد ديكارت نظاما فلسفيا متماسكا انطلق فى بنائه بتركيب
ونظام من الكوجيتو . ويرى الجابرى أن هذا النظام المنطقى الذى
يحدثنا عنه ديكارت فى كتبه للفلسفة غير النظام التاريخى الذى سار
عليه فكره ، فلقد بدأ ديكارت كعالم رياضى قبل أن ينتهى به الأمر الى
الفلسفة ، بدأ حياته كعالم ومجرب فبحث فى السرعة والتسارع وصاغ
قوانين القصور الذاتى واهتم بالضوء فضبط قانون انكساره وأنشأ
الهندسة التحليلية واستعمل الحروف فى الجبر بدلا من الأعداد
واستبدل بالحروف الأشكال الهندسية واهتم بالعلامات الرياضية
العامة . لقد ألح ديكارت على أهمية المنهج الرياضى وضرورة اصطناعه
كما يؤكد الجابرى ، والمهم فى نظره ليس تطبيق الرياضيات على
الطبيعة وان كان قد فعل هو نفسه ذلك فى مرحلته العلمية بل
المهم بالنسبة اليه كفيلسوف هو الحصول على طريقة تجنبنا الوقوع
فى الخطأ وتهدينا الى مستقيم التفكير^(٥٧) .

ويمكن أن نجد تشابها بين قراءة الجابرى لديكارت فى اطار
الابستمولوجيا وبين التفسير الولقى الذى عرضنا له من قبل ويحيلنا
للجابرى نفسه فى قراءته الى أصول هذا التفسير لدى الكيبه ونجيب
بلدى الذى يعتمد عليه ويشير اليه فى كتابه .

ويطرح الجابرى فى اطار اهتماماته المعرفية سؤالا عن كيفية
تقويم عقولنا حتى نعود العمل بنظام وترتيب ؟ ويرى لفيه ليس من
سبيل الا بفحص العقل نفسه فى حالته الخالصة واكتشاف قواه

الأساسية « وإذا قمنا بهذا الفحص تبين لنا ان قوى العقل عند ديكارت ترجع فى نهاية التحليل الى قوانين : الحدس والاستنتاج والحدس هو رؤية عقلية مباشرة تكشف للطبائع البسيطة أى الأفكار والمبادئ التى لا يمكن ارجاعها الى أبسط منها والبساطة التى يعينها ديكارت هنا ليست ببساطة المفاهيم أو الأشياء بل ببساطة العقل والمقصود بالنظام عند ديكارت هو نظام العقل لا نظام الأشياء « ومنهج ديكارت « فرضى - استنتاجى » ينطلق من الحقائق التى تدلنا عليها للبداهة العقلية حتى نصل الى نتائج تفسر العالم الطبيعى وللتأكد من صحة هذه للنتائج الأخيرة يلج على ضرورة اعتماد التجربة ليس عند نهايته أيضا ومن هنا فليس اللجوء الى التجربة من أجل الاكتشاف بل من أجل التحقيق « هى قراءة العقل فاذا انطبق ما فى العقل مع ما فى التجربة كان ذلك دليلا على صحة الاستنتاج (٥٨) »

ويرى الجابري ان هذا المنهج تختلط فيه الفلسفة بالعلم والجانب العلمى فيه يخدم الجانب الفلسفى ، فقد جعل ديكارت فيزيائه خادمة لميتافيزيقاه ذلك ان للبداهة التى جعلها أساس اليقين هى بداهة عقلية لا بداهة حسية وبالتالي فان الأساس العلمى الذى بنى عليه منهجه ميتافيزيقى لا تجريبى (٥٩) « ان فيزياء ديكارت كما بوضح للجابري لم تكن رياضة فكل ما أعجبه فيها هو وضوحها العقلى لا الصياغة الكمية لحوادث الطبيعة ان الرياضة لديه ليست أداة لليقين بل نموذجا لليقين وعلى ذلك فهو يرى أن ديكارت متخلفا عن جاليليو وروحه للعلمية ومنهجه التجريبى لقد كان أقرب الى افلاطون فى هذه النقطة منه الى أى عالم آخر « ومع ذلك فيجب ألا نقلل من أهمية تأثير ديكارت فى عصره والعصور التالية : ان ديكارت هو أبو الفلسفة الحديثة بدون منازع ، ودوره فى تقويض دعائم الفكر القديم وارساء الفكر الأوروبى الحديث على أسس جديدة عقلانية كان أعظم وأشد تأثيرا من الدور الذى لعبه جاليليو مع اعترافنا بان هذا الأخير كان أكثر جذرية وأسبق زمنا (٦٠) »

وفى تناوله لنظرية المعرفة عند ديكارت فى كتابه « ما هى
الابستمولوجيا » يرى محمد وقيدى أننا مع ديكارت نجد أنفسنا
أمام فلسفة مغايرة اذا ما قارناها بفلسفة أفلاطون فاذا صح معرفيا
أن نقول ان نظرية المعرفة الافلاطونية تمثل مستوى العلم اليونانى
القديم الذى كانت الرياضيات الفيثاغورية أساسه . فىمكن القول
بان فلسفة ديكارت لم تكن مجرد شاهد على هذا للتغير المجتمعى
للكبير بل كانت نظرية فاعلة فى تطوره . فقد سعت الى توجيه المعرفة
الى تحقيق هدف السيادة على الطبيعة أى توجيه المعرفة توجيهها
علميا^(٦١) . ويناقش وقيدى : كيف يضع ديكارت مسألة المعرفة وكيف
تطور رأيه بصورها . وما هى النظرية التى وصل اليها بصدده هذه
المسألة ؟ وهو يحدد - فى اجابته - المشروع العرفى عند ديكارت
فى عدة مراحل : الأولى هى التى تحدت فيها معالم منهج عام عند
ديكارت . والثانية تقدم خطوات هذا المنهج فى الطوم ولثالثة
والأخيرة تبحث فى محاولة تطبيق ذلك المنهج للبحث فى المسائل
الميتافيزيقية .

ويتناول أولا : « المشروع العرفى الديكارتى » و « قواعد المنهج
فى العلوم » التى هى مستمدة من التفكير فى للقضايا العلمية أساسا
ثم يعرض للمنهج والميتافيزيقيا « فالخاية من المنهج هى بلوغ
حقيقية يقينية وهذه الغاية لا تخيب عن المنهج عندما يطبق فى
القضايا للميتافيزيقية^(٦٢) فالشك الذى يتضمنه التأمل الأول تطبيق
للقاعدة الأولى فى المنهج . ويتسائل وقيدى عن قيمة هذا المنهج
الديكارتى وما قدمه لمسألة التفكير بالنسبة للابستمولوجيا ويخصص
الفقرة الأخيرة للبحث فى القيمة الموضوعية للابستمولوجيا الديكارتية «
فهناك قيمة للابستمولوجيا الديكارتية لا يمكن التغافل عنها لقد حاول
أن يضع قواعد للمنهج تجمله صالحا للتفكير فى جميع القضايا ويقدم
لنا وقيدى عدة ملاحظات حول الكيفية التى وضعت بها
المعرفة فى تفكير ديكارت^(٦٣) وفى ختام عرضه يؤكد أن المنهج الديكارتى

قد عكس طموح العلم الانساني فى مرحلة معينة من تطوره وكذلك
عكس معايير الحقيقة •

ويخصص الدكتور الربيع ميمون كتابا خاصا لـ « مشكلة الدور
الديكارتي » ولديه يتم التحول من الكتابة العامة فى مجمل جوانب
الفلسفة الديكارتية الى الكتابة المتخصصة ، ويدور البحث حول مشكلة
هامة تنسب للى المنطق هى مشكلة الدور ، لان موضوعها يقوم على
اثبات وجود الله بالأفكار الواضحة المتميزة من جهة ثم اثبات صحة
هذه الأفكار بالاعتماد على وجود الله من جهة أخرى • وتنسب
أيضا للى اليتافيزيقا لان المسائل التى يتحتم على الباحث التعرض
لها حال اشتغاله بها مسائل فلسفية بالدرجة الأولى • لقد اشتغل بها
عدد هام من المؤلفين منهم • هملان وجيلسون وبيير لاشيزاى والكسندر
كواريه وهنرى جوييه والكييه وروجر لوفيفر وعثمان أمين وآخرون
منهم من يثبت الدور ومنهم من يلغيه • فالمشكلة كما يرى الربيع جدية
بالبحث على الرغم مما قد يظهر عليها من تجريد وجفاف لأن موضوعاتها
دائمة الجودة • وهو يعطى لنا صورة أمينة للمشكلة والبحوث التى
تعرضت لها والحل الذى ظهر له أنه الحل للمصحح •

وتشمل الدراسة ستة أبواب أولها للخطوط الكبرى لفلسفة ديكارت
والمنهج الديكارتي ، الشك ، الكوجيتو ، وجود الله ، وجود للعالم
والانسان نقد فلسفة ديكارت (ويبين فى الباب الثانى : الدور فى
المنطق والفلسفة متناولا المغالطات ، التضاد على المطلوب ، الدور •
هل القياس دور ، دور اللادريين ثم الدور الفلسفى • وتتناول فى
الباب الثالث الدور فى نظر ديكارت والمعترضين عليه ، اتهام ديكارت
بالوقوع فى الدور • رد ديكارت بقيمة ردود ديكارت • ويعرض فى
الباب الرابع تأويلات من أثبتوا الدور بما فيهم الباحثين العرب :
يوسف كرم ، جميل صليبا وعثمان أمين • وفى الباب الخامس التأويلات
التي تلغى الدور ثم تحدث أخيرا عن مواجهة معاصري ديكارت لفلسفته

وذكر النصوص الديكارتية المتعلقة بالدور ثم الغاء الدور لديكارتى
ويتمهى الى أن كله انتقاد وجه الى ديكارت لابرار تعديلاته للكثيرة
على قواعد المنطق يفقد كل قيمة فى الميتافيزيقا اذا تمسكا بروح فلسفة
ديكارت واعتبرنا مسيرته فى بحثه عن الحقيقة مسيرة تتكون من
سلسلة من الحدوس أى من الرؤى المباشرة للموضوعات • لقد اختار
الربيع ميمون نقطة محددة مقابل غالبية الدراسات العربية للسابقة
فقد كتب عثمان أمين ونجيب بلدى وكمال يوسف الحاج ومهدى فضل
لله كتب عامة بينما خصص ميمون كتابه لمشكلة خاصة قدمها بطريقة
ديكارتية • فيها من التسلسل والترتيب بقدر ما فيها من اللوضوح
والتميز •

هوامش وملاحظات الفصل الخامس

١ - د • فؤاد زكريا : « شجرة الفلسفة عند ديكارت » فى آفاق
للفلسفة • دار التنوير • بيروت لبنان ١٩٨٧ ص ١٢٨ - ١٢٩

٢ - المرجع السابق ص ١٣١ - ١٣٤

٣ - المرجع السابق ص ١٦٦

(٤) الدكتور نجيب بلدى (١٩٠٧/١٩٧٨) تخرج فى الدفعة
الأولى فى قسم الفلسفة بالجامعة المصرية درس بالسريون أشرف على
رسائله هنرى جوييه الذى أكد أن كتاباته كتابات فليسوف عظيم « كانت
رسائله الأساسية » التفكير الدينى عند باركلى ووحدة فلسفته
والتكميلية عن « فكرة المعرفة عند كوك ويلسون » عمل بجامعة القاهرة
والاسكندرية وبجامعتين أمريكيتين ٥٦ - ١٩٥٧. وبجامعة الرباط وريانس
الفرنسية • يؤمن بان مؤرخ الفلسفة فيلسوفا أيضا لا يقتصر على رواية
أقوال الفلاسفة بل يتناولها بالتفسير والتحليل والتأويل كما يتضح
من كتاباته عن ديكارت وبسكال ومدرسة الاسكندرية ومرحلة التفكير
الأخلاقي وجوانب من فلسفة سارتر وأعماله بالفرنسية مثل : « الزمن
عند ديكارت » « الصورة عند سارتر » « ثوابت الفكر الفرنسى »
للذى نال جائزة الرابطة الفرنسية المصرية •

(٥) نجيب بلدى • ديكارت دار المعارف القاهرة [١٩٥٩] ص ١٠

(٦) المرجع السابق ص ١٠ - ١١

(٧) المرجع السابق ص ٤٨

(٧) المرجع السابق ص ٤٩

(٩) المرجع السابق ص ٥٣

(١٠) المرجع السابق ص ٩٧

(١١) يعرض لنا نجيب بلدى نصوص فى المنهج وفى أساس
للحقائق العلمية ، وفى وجود النفس وتميزها من الجسم ، وفى وجود
الله ، وفى وجود الأجسام وفى الحرية الانسانية وفى الفضيلة
(١٢) نجيب بلدى : دروس فى تاريخ الفلسفة ، أعدها للنشر
الطاهر عزيز وكمال عبد اللطيف ، د.ر. توبقال للنشر. المغرب — ١٩٨٧

(١٣) المرجع السابق ص ٨٤ — ٨٦

(١٤) المرجع السابق ص ٨٧ — ٨٩

(١٥) تلتقى جهود بلدى وهيدى فى عدة نقاط مشتركة أولها
اهتمامها بالفكر والثقافة الفرنسية فكما درس بلدى ثوابت الفكر
الفرنسى وديكارت وسارتر فقد جعل هويدي موضوع رسالته للدكتوراه
بالسريون وفكرة للتمالى [العلو] فى الفلسفة الفرنسية المعاصرة
Idee de Transcendance dans la philosophie française Contemp-
araine وقدم العديد من الدراسات حول سارتر
« وديكارت الجديد » • وكتب كل منهما عن باركلى وعن للواقعية
الجديدة تناولها بلدى فى « المعرفة عند كوك ويلسون » وهويدي فى
القيم عند الكسندر *Realism et Valuer chez S. Alexander*
ويتابع كل منهما فى تفسيره الواقعى لديكارت كتابات مؤرخ الفلسفة
للفرنسى فريناند الكييه *F. Alquie* فى دراساته عن ديكارت •

(١٦) كتب الكييه عن : « الاكتشاف الميتافيزيقى للانسان عند
ديكارت *le Decouverte Metaphyique de l, homme chez Descartes*
فى رسالته الأولى للدكتوراه مع رسالته الحنين الى الوجود
عام ١٩٥٠ وكتب عن السريانية ١٩٥٥ وديكارت حياته وفكره
١٩٦٤ ، ودروس فى تاريخ الفلسفة فى مجلدين ومقدمة للترجمة
الفرنسية لكتاب كانط (نقد العقل للعلى) ويضعه ميرلونتى نظرا
لاهتماماته بالفلسفة الديكارتية على رأس النزعة العقلية الديكارتية

وهكذا يصنفه جان فال في « الوضع الراهن للفلسفة في فرنسا » .

(١٧) تقديم هويدى عدة دراسات تتكامل في تقديم صورة شاملة للفلسفة الفرنسية المعاصرة وهي بالإضافة لمقالاته في كتاب دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة عن ديكرت ومين دعا بيرلن والوجودية يترجم لنا كتاب بول جانيه وجريل سيلى مشكلات ما بعد الطبيعة وكتاب جان لاکروا نظرة شاملة على الفلسفة للفرنسية المعاصرة وكتاب جارودى نظرات حول الانسان .

(١٨) محمود أمين العالم : الواقعية في الفكر الفلسفي في كتابه معارك فكرية ط ٢ دار الهلال ١٩٧٠ ص ٧٠ - ٧٣

(١٩) . = يحيى هويدى : نحو الواقع مشكلات فلسفية دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة ١٩٨٧ ٤ = مصطفى النشار نحو الواقع ص ٤٩ عالم الكتاب العدد ١٤ يونيه ١٩٨٧

(٢٠) . = يحيى هويدى : دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة دار الثقافة الجديدة للنشر والتوزيع بالقاهرة المقدمة ص ١

(٢١) المرجع السابق ص ٧ - ١٠

(٢٢) المرجع السابق ص ١٠

(٢٣) انلرجع السابق ص ١٧

(٢٤) المرجع نفسه ص ٢٦

(٢٥) نفس المرجع ص ٢٧

(٢٦) نفس للوضع

(٢٧) نفس المرجع ص ٢٩

(٢٨) نفس المرجع ص ٥٠

(٢٩) روزنتال وياذين : الموسوعة الفلسفية مادة ديكرت ترجمة

سمير كرم دار الطليعة بيروت ١٩٧٤ ص ١٩٠ - ١٩١

(٣٠) س. مارسيل بارجوتى - هوروا : ديكرت ترجمة جوزيف سماحة

المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت لبنان ١٩٧٤ .

(٣١) المرجع السابق ص ٦

(٣٢) المرجع السابق ص ١٤

(٣٣) المرجع نفسه ص ٤٢

(٣٤) المرجع نفسه ص ٦٨

(٣٥) المرجع نفسه ص ١٤٨

(٣٦) المرجع السابق ص ٤٩

(٣٧) ج.د.د. برنال : موجز العلم فى التاريخ = أعدده للعربية
مسعد الفيشاوى ، الفصل الخامس دار الفارابى ١٩٨٢ ص ١٠٠

(٣٨) راندال : تكوين العقل الحديث الجزء الأول ترجمة
جورج طعمة دار الثقافة بيروت ، الكتاب الثانى الفصل العاشر
ص ٣٦٩

(٣٩) جون لويس المدخل الى الفلسفة ترجمة أنور عبد الملك
الدار المصرية للكتب القاهرة ١٩٥٧ ، الفصل السابع ظهور النزعة العقلية
ص ٩٦

(٤٠) المرجع السابق ص ١٠١

(٤١) محمود أمين العالم : فلسفة المصادفة دار المعارف ص ٣٨

(٤٢) د. مراد وهبة : للمذهب فى فلسفة برجسون دار المعارف
القاهرة ص ٢١ ، ٢٢

(٤٣) وولف : عرض تاريخى للفلسفة والعلم محمد عبد الواحد
خلافه ، ط ٢ لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٤٤ ص ٥٥
(٤٤) فيليب فرنك : فلسفة العلم ، ترجمة د. على على ناصف ،
المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت لبنان ١٩٨٣ ص ٦٢ ،
٨٣ ، ٧٧

(٤٥) د. زكى نجيب محمود : نحو فلسفة علمية = الأنجلو
المصرية للقاهرة ١٩٨٠ ص ١٥١ - ١٥٤

- (٤٦) المرجع السابق ص ٢٦٢ — ٢٦٤
- (٤٧) د. محمد مهران رشوان : فلسفة الرياضيات « دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة »
- (٤٨) د. محمد أحمد السرياقوصي : المنهج الرياضي به المنطق والحدس « دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٨٢ ص ١٣ — ١٤
- (٤٩) المرجع السابق ص ٢٥٤ — ٢٥٧
- (٥٠) المرجع السابق ص ٢٨٢
- (٥١) المرجع السابق ص ٢٨٦
- (٥٢) محمود زيدان : مناهج البحث الفلسفي « دار النهضة العربية بيروت لبنان ١٩٧٤ الفصل الرابع منهج الشك ولليقين ٤٩ — ٦٣
- (٥٣) المرجع السابق ص
- (٥٤) السيد نفادي : للضرورة والاحتمال بين العلم والفلسفة « دار القنوير بيروت ١٩٨٣ ص ٤١ — ٤٤
- (٥٥) فيرنر هاينربرج : « فيزياء وفلسفة : ثورة في الفيزياء الحديثة » ترجمة د. ابراهيم السمان مؤسسة الرسالة بيروت ١٩٨٨ ص ١٠١ — ١١٨
- (٥٦) د. أحمد سليم سعيدان : مقدمة لتاريخ الفكر العلمي في الاسلام « المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب « الكويت ١٩٨٨ ص ١١٠ — ١١٥
- (٥٧) محمد عابد الجابري : دراسات ونصوص في الاستمولوجيا المعاصر ، مدخل الى فلسفة العلوم ، المجلد للثاني ٠ ص ٣٨
- (٥٨) المرجع السابق ص ٤٠
- (٥٩) المرجع السابق ص ٤١

- (٦٠) المرجع نفسه ص ٤٢ .
- (٦١) محمد وقيدى : ما هي الاستمولوجيا ؟ دار الحداثة
بيروت لبنان ١٩٨٣ ص ٥٩
- (٦٢) المرجع السابق ص ٧٢
- (٦٣) المرجع السابق ص ٧٦ - ٧٩
- (٦٤) د. للربيع ميمون : مشكلة الدور الديكارتي في الشركة
للوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر ١٩٨٢

* * *

الفصل السادس

الديكارتية في إطار الفلسفة وأعلام الفلسفة

الفصل لسارس

الديكارتية فى إطار الفلسفة وأعلام الفلسفة

تمهيد

نتوقف فى الفصل الحالى أمام نوعية من الكتابات المتعلقة بديكارت وفلسفته المترجمة والمؤلفة فى العربية « بعضها فى مجال الثقافة العامة يهتم بناحية أو أكثر من فلسفة ديكارت » أو يتناول فلسفته من خلال أحد العلوم الفلسفية أو الانسانية التى كان لديكارت فيها رأى « وأغلب هذه للكتابات أقرب إلى المؤلفات الدراسية ، ورغم أن الدراسة الأكاديمية تقوم فى الأساس على قراءة وتحليل النصوص الفلسفية الأساسية إلا أن التلخيص والايجاز هو الذى يطلب على هذه الكتابات « وربما نجد تحليل وتبرير ذلك فى طبيعة الغرض التاريخى الذى تهدف إليه هذه الدراسات والذى يقتضى — تجاوزا — مثل هذا التبسيط والايجاز » لكن المهم عندنا فى تحليل هذه الأعمال هو بيان نظرتها للفلسفة الديكارتية وتخصيدها لمكانتها فى تاريخ الفكر الإنسانى والدور الذى ينسب إليها وقيمتها • وأن كانت الدراسات المترجمة إلى العربية تفى هذه الناحية حقها من البحث وذلك لتمكن أصحابها من التعمق فى معرفة العوامل المختلفة المتعلقة بالبيئة الاجتماعية والسياسية والصراعات الدينية التى تمثل الأساس لتاريخ الفلسفة فربما لا نجد إلا القليل أو لا نجد بالمرءة فى المؤلفات العربية مثل هذا الامام بالتاريخ العربى الذى يتيح ربط أفكار الفيلسوف بالإنسان الذى يقوم عليه والأهم من ذلك لا يظهر فى هذه الدراسات مغزى هذه الفلسفة بالنسبة لنا وأثرها علينا •

وقد أشرنا فى حديثنا عن الديكارتية عند عثمان أمين عن بحث القاه بالفرنسية عن « أثر ديكارت فى مصر » كما عرض للتأويلات

المختلفة لهذه الفلسفة والصور التي ظهر بها ديكرت عند شرح
ومفسري فلسفته من الباحثين ومؤرخي الفلسفة الغربيين * وسوف
نحاول في هذا الفصل التي نتعرض لفلسفة ديكرت في سياق تاريخ
الفلسفة أو نقدم أفكاره ضمن إطار أحد العلوم الفلسفية أو نتناوله
في علاقته بغيره من الفلاسفة في إطار الحقبة الحديثة والمعاصرة *
ويمكن تحديد موضوعات هذا الفصل في الآتي :

أولا : ديكرت وعلوم الفلسفة *

ثانيا : ديكرت والفلاسفة المحدثين *

أولا - ديكرت والعلوم الفلسفية :

نعرض في هذه الفقرة للدراسات التي تربط أفكار ديكرت بعلم
من العلوم الفلسفية المختلفة * ومن أجل بيان هذه الاسهامات ولن
نتوقف أمام القراءات التي قدمته لنا رائدا للمثالية وأبا للفلسفة
الحديثة والتي تعرض لنا فلسفته ذلك العرض الكلاسيكي الذي
يتوقف أمام مشكلات : الشك والكوجيتو ولله والعالم « أي مسائل
المعرفة والوجود » فهناك من الباحثين من تجاوز اسهامات الفيلسوف
الانطولوجية ولايستمولوجية الى ما قدمه في مجال الاكسيولوجيا
وداخل أحد علوم القيم بمعناها التقليدي الحق والخير والجمال وهي
نواح طالما أغفلتها للدراسات التي حاولت تقديم الفلسفة الديكرتية
اعتمادا على كتبه المعروفة لنا حيث توقف كل من : أندريه كريسون
في « المشكلة الخلفية والفلسفة »^(١) عند الأخلاق عند ديكرت وكذلك
فيل توفيق للطويل في « فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها »^(٢) وغيرهم
ونفس الأمر في علم الجمال كما بحث فكتور باش في استطبيقا ديكرت
فان عثمان أمين وأبو ريان درسا علم الجمال الديكرتي وأظهر
بوليوس بورتنوي في « الفيلسوف وفن الموسيقى » موقف الفيلسوف
من للموسيقى ولابالاضافة للأخلاق وعلم الجمال نجد من يعرضون

للفيلسوف فى اطار المشكلات الكبرى للميتافيزيقا أو داخل بحثهم
لاحد هذه المشكلات أو من يتوقفون أمام موقفه من التاريخ والحضارة
والأيدولوجيا والسياسة . وسوف نتناول هذه القراءات على التوالى .

١ - الأخلاق : يعرض أندريه كريسون فى الفصل الأول من كتاب
المشكلة الخلقية والفلاسفة لموقف ديكارت من الأخلاق وقد اتخذ
فيها منحى عقلانى أقرب الى الفهم الدينى الذى ينشد سكينه للنفس
وسلام الروح والخلو من الانفعالات فقد كان يعتبر الأخلاق أطيب
ثمرة لحوكة للفلسفة وهذه الثمرة لا تنال الا أخيرا ولعل هذا
الاعتقاد كان السبب فى انه لم يضع فى الأخلاق مؤلف كامل وان كانت
أفكاره فى هذه المسألة - كما كتب الى « كانيه » جد مرتبة وهذه
الأفكار كما يخبرنا كريسون مشوبة بعناصر قديمة : للخير الأعظم
هو السلام الروحى ويرى أن مذهب ديكارت الأخلاقى مستمد فى
بعض جوانبه من الطب وفى بعضها الآخر من تعاليم أبكتيوس وهو
يخرج من ذلك ان ديكارت فى « خيريته » وفى رواقيته « ممثل »
معبّر عن وجهة النظر المسيحية الماثورة .

ويذكر توفيق الطويل « تيارات التفكير الأخلاقى فى العصور
الحديثة فى الكتاب الثانى من سفره الضخم فى الأخلاق مابيننا - فى
الانتماءات الأخلاقية فى القرن السابع عشر - غلبة الفزعة الديكارتية
فى أخلاق الديكارتيين . حيث يوضح ما لفلسفة ديكارت من تأثير فى
اتباعه أسبنيوزا وليبنتر ومالبرانش ، كما يشير الى تأثير الاتجاه الحذسى
عند أفلاطونى كمبردج بالتفكير الديكارتى .

ويمكن الرجوع أيضا الى ما كتبه عثمان أمين الذى خصص فصلا
فى كتابه ديكارت عن الأخلاق يعرض لما جاء فى المقال فى المنهج
وفى رسائل ديكارت المختلفة وكذلك فعل كمال يوسف الحاج ونجيب
تلدى وراوية عبد المنعم (٣) . وهنا عدد من الدراسات حول الأخلاق
عند ديكارت لن نتوسع هنا فى بيانها الفصل التاسع فقد خصصنا فصلا
مستقل لدراسة الأخلاق عنده .

٢ - علم الجمال : يعرض عثمان أمين لنظرية الجمال الديكارتية^(٣) حيث يرى أن مذهب الفيلسوف ينطوى على نظرية جمالية وان لم يصرح بها ديكارت وان هذه النظرية لخصها « بوالو » فى البيت المشهور « لا شئ بجميل الا الحق » ويعتمد فى عرضه لهذه النظرية على بحث ما كتبه فكتور باش أستاذ علم الجمال بالسربون والقاء فى مؤتمر ديكارت ١٩٣٧ بباريس . ديكارت هنا عالم استطيعا رفيلسوف جمال يبحث فيه أستاذ علم الجمال بالسربون ويتابعه الأستاذ العربى فى ذلك كما ينقل عنه كل ما كتب فى هذه الناحية من الأستاذة العرب الذين سوف تعرض لهم . وجملة القول فى هذه النظرية هو : ان ما يروق أكبر عدد من الناس يمكن أن نسميه الأجل^(٤) . لقد كتب ديكارت رسالة فى الموسيقى فى ديسمبر ١٦١٨ ونشرت بعد وفاته يتناول فيها تحليل الصوت نجد فيها آراؤه الجمالية . وفى هذه النظرية كما يخبرنا عثمان أمين عناصر حسية وعناصر عقلية وليس من المؤكد ان العناصر العقلية قد تغلبت على العناصر الحسية آخر الأمر ، فديكارت قد رأى ان للحس فى الموسيقى ليس هو المرجع الأول فحسب بل هو المرجع الأخير ، كما أن الفقرة الوجيزة التى تحدث فيها ديكارت عن الفن فى المقال عن المنهج ليست ذات صبغة عقلية^(٥) .

يرى عثمان أمين اذن ان لديكارت نظرية جمالية وهى ليست ما جرى العرف بان ينسب الى المذهب الديكارتي ، وأن ديكارت لم يخلط بين « الجميل » و « الحق » بل قد ميز بينهما تمييزا دقيقا فالجميل يرجع الى عالمين : الحس والذهن . وربما كان نصيب الحواس فيها أهم من نصيب العقل . وانه لكى نفهم نظرية الجمال الديكارتية يجب أن نفسرها وفقا لنظرية الانفعالات فهو يفسر الإبداع الشعري « بقوة الهيجان » الذى للأرواح الحيوانية^(٦) .

ويتناول أبو ريان جماليات ديكارت ويرى مقابل من وحدوا بين الجمال والحق عند ديكارت أن موقف الأخير الجمالى لنما يتسم بالطابع النسبى الذاتى الذى يفسح المجال لتدخل الأحاسات والأهواء

الفردية فى تقديرنا للجمال وهو مثل عثمان أمين يتابع فكتور ياش صاحب الفصل فى القاء الضوء على موقف ديكارت للذاتى بصدد الجمال . وهو يرى انه يتعين علينا عدم التسليم بمعيار مطلق لقياس ظاهرة الجمال والأخذ بمبدأ النسبية فى تقديرنا للجمال . ويفصل فى بيان الموقف الذاتى بصدد الجمال عند ديكارت ويخلص الى أن ديكارت يميز فى اللذة الجمالية بين مرحلتين : مرحلة الحس ، مرحلة الذهن وهى مرحلة لا يمكن تصورها بدون المرحلة الأولى ، واللذة الحقيقية هى التى تتداخل فيها عناصر الحس والذهن معا (٧) . وهذا ما يذكرنا بكانط وهو ما أشارت إليه راوية عبد المنعم فى حديثها عن « تصور الجمال عند ديكارت » . « فقد تنبأ ديكارت فى مؤلفه الجمالى « موجز فى الموسيقى » بموقف كانط الجمالى حين قدم الذوق على مثال الجمال بالذات . وقد حدد ديكارت رؤية الجمال بالذات من خلال نسبيه للمشاهدين .

ترى الباحثة انه اذا كان المذهب الديكارتى قد اتسم طابعه الميتافيزيقى بالعقلانية ولموضوعية فان هذا الطابع قد اختلف بالنسبة لمسألة الجمال التى رآها الفيلسوف من منظور وجدانى نفسى وبالتالى نسبى فذهب الى أن التجربة الجمالية نسبية فى طابعها . حيث تعتمد نظرية ديكارت فى جمال للموسيقى على الزبط بين العقل والاحساس أو الشعور ، ويرى ديكارت انه لا يجب التسليم بمعيار مطلق للمظاهر الجمالية بل لابد من الأخذ بمبدأ النسبية فالذى يستجوز على اعجاب للغالبية العظمى من المشاهدين ، يمكن أن يطلق عليه جميلاً أو نقول عنه انه الأجمل .

وتوضح ان ديكارت يرى ان الفنون تتطوى على لذة عقلية حسية وهذه اللذة لا تحدث الا اذا توفر شعور الملائمة والانسجام بين عنصرى الحس والعقل معا ، وعلى هذا النحو يشير ديكارت الى أمرين هامين فى هذا الموضوع . أولهما أهمية الاجتناس وبالتالى أهمية عضو الحس الذى يستقبل المؤثرات الصوتية أو المرئية .

ثانيهما التأكيد على وجود ضرب من الاتزان فى كل حاسة من الحواس التى تشعر بجمال الفن بحيث لا تتحقق اللذة عالم يتحقق هذه الاتزان .

وتكرر نفس هذه الأفكار فى كتابها « ديكارت أو الفلسفة للعقلية » حيث تخصص الفصل الثالث عشر لـ « مشكلة الجمال والاستطيفاء » فى تتابع فيكتور ياش وتتناول مسألتين : المذهب الديكارتي بين للعقل والعاطفة ، والعصر الحديث والنزعة الذاتية للجمال « (٧) » .

ويتحدث جوليوس بورتنوى عن « المذهب العقلى والتنوير والعصر الكلاسيكى فى الموسيقى » متناولا « الفترة من ديكارت الى كانط » فمنذ أفلاطون حتى عصر الاصلاح الدينى كان للموسيقى دور متفاوت الأهمية فى مذاهب الفلاسفة الغربيين الذين كانوا يفتقرون الى الخبرة الفنية أو المعرفة النظرية التى تتيح لهم تقدير قيمة الموسيقى بوصفها وسيلة للتعبير للجمالى . كانوا ينظرون اليها باستخفاف ويقدرونها على طريقة القدماء من خلال الاعتبارات الميتافيزيقية أو الرياضية أو الأخلاقية وليس بوصفها فنا مستقلا يبرر وجوده بذاته . ويبين بورتنوى أن ديكارت احتفظ بالفكرة الأفلاطونية التى ترى ان الموسيقى رياضية فى أساسها وينبغى أن تستخدم كتمهيد لدراسة الفلسفة وانه جعل للايقاعات قيمة اخلاقية ، إذ ان لها تأثيرا مباشرا فى النفس البشرية ومن هنا فقد أعرب ديكارت عن اثاره للايقاعات التى لا تهيج المشاعر أو تثيرها بعنف لكما أكد ضرورة استخدام النسب البسيطة فى المسافات النغمية . وهو يرى عكس باش ومن تابعه فى تفسيره ان ديكارت كان متمشيا مع المذهب القديم فى اخضاع المشاعر للعقل حتى لا تؤدي حاسة السمع الى تضليل الروح أو يفسد العقل بالشطحات للجامعة للخيال (٨) .

٣ - المنطق . ويرتبط بالأخلاق والجمال المنطق ثالث تالوث القيم التقليدى . وقد توقف فريق من الباحثين أمام هذا العلم الذى يماثل القيمة الثالثة قيمة الصدق وعلى رأس هؤلاء زكى نجيب محمود الذى

تقدم فى « نحو فلسفة علمية » دراسة نقدية لفهوم الصديق
عند ديكارت .

ويقدم على عبد المعطى فى كتابه « رؤية معاصرة فى علم المناهج »
جهود ديكارت فى مجال المنطق وعلم المناهج . فديكارت قد حاول أن
يجعل الاستدلالات المنطقية تحاكي على قدر الامكان الاستدلالات
الرياضية ، وذلك لما امتازت به هذه الأخيرة من وضوح ودقة فائقتين ،
ولكن كيف يتمكن المنطق الصورى من قبول موضوع الرياضة ومنهجها ؟
يقول ديكارت اننا نتمكن من ذلك باستخدام الرموز أولا فى المنطق
الصورى كما هو الشأن فى الرياضة ، ولكن استخدام للرموز وحدها
ليس هو المهم اذ حاول هذه المحاولة كثيرون من قبل منهم أرسطو
والرواقيون وريموندليل وغيرهم وانما المهم - وهذه هى الخطوة
التالية التى تمكن المنطق الصورى من أن يصير يقينيا وواضحا ودقيقا .
كالرياضية - هو استعمال الرموز استعمالا منهجيا دقيقا طبقا لقواعد
محددة تعطينا نتائج يقينية .

وعلى هذا النحو فيما يرى على عبد المعطى يكون ديكارت قد
سعى الى منهج جديد يستبعد فيه القياس للأرسطى ويستخدم
الحدس الذى يعتمد عليه المنهج الرياضى والذى يبدأ من الأفكار
للا واضحة المتميزة مدركا ما بينها من علاقات فيتقدم من لبسط الحقائق
ويتدرج الى أعقدها ، ويساعده فى ذلك الاستنباط الذى يوضح كيف
تتحد الطبائع البسيطة وعلى أى نحو تتألف بعد أن تتضح ما بينها
من علاقات ضرورية وهذا هو طريق التقدم والمعرفة (١٢) .

ويخصص مؤلف « تاريخ علم المنطق » الكسندر ماكوفسكى
الفصل الثامن من كتابه « للمنطق فى فرنسا خلال القرن السابع عشر »
حيث يتناول جهود الفكر الأكثر أهمية فى فرنسا الذى أوكل الى نفسه
مهمة تحرير العلم من جميع للتصورات التقليدية ، والذى يعلق أهمية
خاصة على منهج البحث . فقد انتقد ديكارت المنطق الارسططالى

القديم والذي قدم لنا بدلا من العدد الكبير من القواعد التي يتألف منها المنطق أربعة قواعد منهجية * ويبين لنا المؤلف جهود ديكارت المنطقية المختلفة فقد كرس للتأمل الرابع لمسألة الصواب والخطأ * وان الوضوح والتمييز هما معيار الحقيقة *

وحدد لنا طرق البحث عن الحقيقة عند ديكارت في الآتي :
١ - الحدس * ٢ - الاستنباط * ٣ - الاستقراء * ٤ - المقارنة والتحليل * ولنه لمعرفة الموضوعات يملك الإنسان القوى التالية : التفكير والتخيل والذاكرة والاحساس * وان كان يبين ان الاحساسات حالة من المعرفة مشوشة ولنا نعرف الأشياء لا بالاحساس ولا بالتصور بل بواسطة الادراك وان ديكارت لم يهمل التجربة الخارجية (١٣) * ويؤكد لنا أخيرا ان مفتاح المعرفة الصحيحة عند ديكارت هو الرياضيات وان المنهج الرياضى ليس مهما مفيدا فقط بل هو المنهج للوحيد الصحيح * ويمكن في هذا المجال أن نشير ثانية الى العرض الدقيق الذي قدمه د. محمود زيدان عن المنهج الديكارتي الذي يفوق كل ما كتب عن منهج ديكارت احاطة وشمولا في كتابه مناهج البحث الفلسفي (١٤) *

١ - التاريخ : من المفيد ونحن نتناول علاقة الديكارتي بالعلوم المختلفة أن نشير الى موقف ديكارت من التاريخ * ان ديكارت فيلسوف ولم يمارس للتاريخ للفلسفة مثلما فعل هيجل وفيورباخ ورسل ، بل انه قدم فلسفته في شبه قطيعه مع تاريخ الفلسفة السابقة وكأنه يعيد بنائها من جديد الا انه مع ذلك كان له موقفه من التاريخ أو علم التاريخ * وهناك كثيرا من الكتابات تعرض لاهتمامه بهذا العلم « التاريخ » و « فلسفة التاريخ » وقد أشرنا في الفصل الأول الى أن ماسينيون يدرج ديكارت في محاضراته عن المذاهب المختلفة في التاريخ ويجمله من القائلين بالاجبار المادى *

ويذكر لنا حسن حنفي في تقديمه لنصوص لسنج في « تربية »

الجنس البشرى « مراحل فلسفة التاريخ فالمرحلة الثامنة من عصر الطباعة حتى ديكارت . والتاسعة من ديكارت حتى الثورة الفرنسية وهى مرحلة لفتتصار العقل على الايمان والعلم على الخرافة والديمقراطية على الديكتاتورية والجمهورية على الملكية (١٥) » .

ويوضح ألبان ج ويدجرى فى كتابه « التاريخ وكيف يفسرونه » ان ديكارت فى معارضه لقبول أفكار الماضى علم ضرورة وجود منهج أولى للشك وتقبل ديكارت فكرتى المادة والعقل ومن وجهة نظر هذا النوع من الثنائىة نظر الناس الى التاريخ بعين البصيرة السديدة . . « على أن ديكارت جعل شغله الشاغل المسائل الرياضية والطبيعية ، ولم يسهم بأى اسهام له خطره فيما يتعلق بالتاريخ » (١٦) . ومع ذلك فقد حاول عبد الرحمن بدوى عرض موقف ديكارت من التاريخ حيث قدم لنا فى كتابه « للنقد التاريخى نصا لديكارت من القسم الأول من « المقال فى المنهج » يوضح هذا الموقف وهو النص الذى يقول فيه ديكارت « ما احسبنى لنفقت وقتا طويلا كافيا فى دراسة اللغات بل وفى قراءات الكتب القديمة وما فيها من تواريخ وأساطير لأن الحديث مع أبناء القرون الخوالى أشبه بالأسفار فمن الخير أن تعرف شيئا عن أخلاق مختلف الشعوب حتى نكون أئسد رأيا فى الحكم على الشعب الذى ينتمى اليه ولئلا نظن لن ما يخالف حوالنا مدعاة للاستهزاء ومناف للعقل كدأب أولئك للذين لم يروا شيئا لكن من ينفق وقتا مفرطا فى الاسفار ينتهى بان يصبح غريبا فى وطنه ومن يبالغ فى استقصاء أمور العصور الماضية يظل عادة شديدا الجهل بأمور عصره فضلا عما تخيله الأساطير من أحداث كثيرة غير ممكنة وكأنها ممكنة فان أصدق التواريخ — وان لم يغير أو يزيد فى قيمة الأشياء لتصبح أحق بالقراءة — فإنه على الأقل يغفل دائما تقريبا الأمور الأدنى والأقل شأننا فلا يبدو سائرهما لما كان فى الواقع وللذين يقتدون فى سيرهم بالأمثلة التى استخلصوها منها معرضون للوقوع فى التهاويل الجنونية المألوفة لدى فرسان الأقاصيص ولتخليه أفعال تفوق طاعتهم (١٧) » .

وللملاحظ هنا ان بدوى يكتفى بترجمة نص ديكرت دون تعليق أو إشارة أو عرض لموقف ديكرت من التاريخ مكتفيا بان سياق الكتاب عن « النقد التاريخى » انه يقدم النص كمادة خام لن يريد تحليل موقف أبو للفلسفة الحديثة من التاريخ وهذا ما يقوم به أستاذ التاريخ اسحاق عبيد فى كتابه « معرفة الماضى من هيردوت الى توينبى » الذى يترجم لنا وجهة نظر ديكرت فى التاريخ كما عرضها فى « المقال فى المنهج » فالتاريخ مهما كانت قيمته التعليمية عاجز عن للبحث فى الحقيقة لأن الأحداث كما ترد لم تقع فى واقع الأهر بالطريقة التى نجدها عليها فى سجلات للتاريخ وهذا يعنى ان ديكرت لا يعترف بالتاريخ كفرع من فروع المعرفة ويتأكد هذا من واقع ما أوردته فى المقال • وعلى ذلك يقدم اسحق عبيد عدة ملاحظات هى :

— التاريخ هروب الى الماضى •

— للشك فى مدى صدق الروايات التاريخية وعدم مطابقتها لما وقع بالفعل من أحداث •

— عدم جدوى فكرة التاريخ •

— فكرة الوهم التاريخى •

ويبين أن مبدأ الشك الذى أتى به ديكرت قد أفاد بعض المدارس التاريخية فى القرن السابع عشر مثل الكاتب تلمونت *Tillemont* فى كتابه « تاريخ الأباطرة الرومان » وجماعة الكتاب البندكتين المعروفين باسم *Ballandists* فى تسجيلهم لسير القديسين على أساس من الدراسة للناقد التى نجحت فى رفض الأساطير والمعجزات من صفحات كتابهم • كذلك دفعت آراء ديكرت بالباحثين الى الاهتمام بالمقدمات والنقوش والمواثيق وبعض المصادر غير الأدبية الأخرى التى تساعد فى بناء صفحات التاريخ (١٨) •

ونتناول فى هذا السياق المقراءت التى غوضت لأفكار ديكرت

فى اطار مرتبط بالتاريخ مثل : فكرة التقدم ، والحضارة والأيدولوجيا
واللدولة وللدولة الطائفية والسياسة كما يظهر على التوالى لدى
ج.ب بيورى ، يوسف الحورانى ، محمد تقى مصباح اليزيدى .
مهدى عامل وعلاء حمروش .

يقدم يوسف الحورانى ديكرت فى كتابه « الانسان والحضارة »
باعتباره آخر الثائرين على عبودية الفكر . فهو يؤكد أن الرياكسين
باعتباره آخر الثائرين على عبودية للفكر . فهو يؤكد أن الرياضيين
وحدهم هم الذين أوجدوا بعض المعقولات الجلية الأكيدة . وهذا
لا يكون ديكرت قنسى على حتمية الفكرة الدينية فقط بل أيضا على
قداسة الأفكار الأرسطية العقلية التى كانت منتشرة فى المجتمع على
عهده ... بدأ بعد ذلك المنطق الرياضى بكشف قوانين الطبيعة ،
وبهذا الكشف راح التاريخ يبنى تطوره الحديث . ومع الانجازات
للعلمية بدأت الروح الإنسانية تتكيف لمواءمة الموقف الانسانى المنتصر
على العالم الطبيعى فأخذت بذور الحضارة تنمو بوجهتها الجديدة .
ويرى جورانى أننا لا نستطيع ادراك الأثر للذى تركه منهج ديكرت
الفلسفى فى الزمن الذى جاء بعد القرن للسابع عشر . لقد دفع
بجراءة للفكر كل الحركات الثورية التى جاءت بعده سواء فى الفكر
أم فى السياسة . فقد تسرب شكه الكبير الى جميع المؤسسات
للإنسانية . فطرحنا للتساؤل قضية الاقطاع وحقوق الملوك المقدسة
وحق الملكية الفردية (١٩) .

ويتناول ج . بيورى فلسفة ديكرت فى اطار « فكرة التقدم »
فديكرت محورا لما يعنينا من أفكار القرن السابع عشر وقد أحدثت
عبقريته تأثيرا أوسع على مستقبل تطور الفكر وتقلباته ، لقد أثبتت
الديكرتية البديهتين الموحيتين : سيادة العقلوثبات قولنن الطبيعة وترتب
على هاتين البديهتين نتائج هامة إذ اصطدم القول بثبات ما يحدث فى
الطبيعة مع نظرية الارادة الالهية الفعالة وهز الاعتقاد بسيادة للعقل
عروش الثقات والتقاليد التى طغت على عقول البشر وكان الديكرتية.

تصريح باستقلال الإنسان وفي جو هذه الروح الديكارتية تحدت معالم نظرية التقدم .

تطلع ديكارت الى حدوث تقدم للمعرفة مستقبلا اعتمادا على منهجه وتشوقه الخاص ، وتخيل ما سيحدثه التقدم الفكرى من آثار بعيدة على أحوال البشر فكان أول عنوان اختاره للمقال فى المنهج : مشروع لعلم كلى قادر على الارتقاء بطبيعتها الى أعلى مستوى للكمال ، وذهب الى أن التحسن للأخلاقى والمادى يعتمدان على الفلسفة والعلم . لقد دفعه التطلع للبدء من جديد واصلاح أسس المعرفة الى تجاهل ما تحقق فى الماضى أو للاستخفاف به فحاول قطع أوصال الاتصال « بمقص انتربوس » كما يقول الاغريق وعاقه هذا الوهم عن طرح مذهب تقدم المعرفة كالذى استطاع تقديمه فى شتى الجوانب اذ ينبغى لمثل هذا المذهب أن يعمل نفس الحساب للماضى والمستقبل على السواء . وشاعت الأقدر أن تنمو نظرية التقدم من فلسفته رغم عدم قيامه بانشائها اذ قام بالنهوض بها رجال ممن تشبعوا بالروح الديكارتية (٢٠) .

ويعرض محمد تقي مصباح اليزيدى لفلسفة ديكارت فى كتابه « محاضرات فى الأيديولوجية المقارنة » وذلك فى المحاضرة السادسة عن « الواقع الخارجى » حيث يتناول المرحلة الثانية من مذهب للشك لدى ديكارت الذى شمر عن شذاعديه لتجديد بناء الفلسفة الغربية . وكذلك المحاضرة الحادية عشر يتناول العقل باعتباره وسيلة من وسائل المعرفة ويتوقف فى الفقرة الثانية عند نظرية ديكارت فى المعرفة (٢١) .

ويقتررب من هذا تناول كتاب العلامة السيد محمد حسين الطباطبائى « أسس الفلسفة والمذهب الواقعى » . تعليق الشهيد مرتضى المظهرى الذى يهدف الى القيام بتعريف اجمالى للفلسفة الاسلامية [الشيعية] التى نشأت منذ ثلاثة قرون ونصف تقريبا حتى وقتنا الراهن ويربط بينها باعتبارها فلسفة اسلامية قومية وبين

للايكارتية فقد نشأت في وقت واحد ، فهذه الفلسفة لم يلتفت إليها
 شسباينا في المدارس والجامعات الحديثة كما يقول لأن كل المعلومات
 التي تصلهم انما هي عن طريق الأوربيين .٥٠ وقد أنست هذه الفلسفة
 على يد صدر المثاليين (ملاصدرا) . ويتضح لنا أن الاهتمام بها
 نشأ متوازيا مع نقل وترجمة الفلسفة الغربية [الديكارتية] خاصة
 « المقال في المنهج » . يشير المؤلف استنادا الى لدوارد بروان
 الى أن كوينيو كتب عن ملا صدرا ان معلوماته كلها مستقاة من الدروس
 التي تلقاها عند معلميه في ايوان ، ويوضح أن المقصود بمعلمه رجل
 يهودي يدعى (ملا لاله زار) وقد تمت بمساعدته ترجمة كتاب المقال
 في المنهج لديكارت أبي اللغة الفارسية . ويقول الطباطبائي « في نفس
 الوقت الذي كان صدر المثاليين مشغولا بأمور فلسفته وتشييد أساسه
 الجديد ، ظهرت في أوروبا حركة فلسفية وعلمية عظيمة كانت قد تهيأت
 مقدماتها منذ عذ قرون وفي الوقت الذي أثر فيه صبر المثاليين
 العزلة في قم لكتابه أفكاره للحقيقة أشاع الفيلسوف الفرنسي طريقة
 حديثه واختار زاوية من هولندا للانعزال وفرغ نفسه للأعمال العلمية
 ومثذ عصر ديكارت حققت أوروبا اكتشافات علمية ضخمة وبسرعة
 مذهلة . ويشير الى أنه منذ فترة لغتحم ايران تيار الفلسفة
 الغربية فترجمت بعض الكتب الفلسفية ، وان قول أثر فلسفي ترجم
 للفارسية هو المقال في المنهج . ويتناول الطباطبائي آراء ديكارت في
 المقالة الثانية من كتابه « الفلسفة والسفسطة » أو الولقية والمثالية (٣) ،

ويستخدم الكتاب والباحثون اللبنانيون أفكار ديكارت في
 مناقشة كثير من القضايا الساخنة في بلادهم مثل الدولة الطائفية
 في لبنان . حيث نجد مهدي عامل يناقش آراء ناصيف نصار التي
 قدمها في دراسته « لبنان بين الانفجار والانصهار » والتي يعرف فيها
 الطوائف بانها « هويات جماعية واضحة تماما متعددة الأبعاد ومتأصلة
 عملية في التاريخ وهي تؤلف معا كلا ديناميكيا معقدا للغاية ، أي أنها
 العنصر البسيط الذي يتركب منه الكل للمركب « المجتمع » ، وهذا

العنصر شسبنيه ببداهته وبساطته بالعنصر الديكارتي وله مثل هذا للوضوح كله ، بل ان له وضوح البداهة وضرورتها اما التعتقد فهو ليس العنصر بل الكل المركب ، كالكل المركب الديكارتي ، والعلاقات بين الطوائف فى المجتمع المتعدد بتعدددها كالعلاقات بين للعناصر فى هذا الكل المركب الديكارتي علاقات خارجية .

ويشير مهدي عامل الى فائدة للثقافة الفلسفية لدى نصار فى الارتقاء بالفكر الطائفى الى مرتبة الفكر الفلسفى على ظهر الفكر الديكارتي لو اقتضى الأمر . وهو يرى أن الفكر الطائفى قد اقتضى الاستعانة ببعض من ديكارت أو بشيء من تذكره فى نص نصار . ويرى ان تاريخ الكل هذا لأنه تاريخ كل مركب يمكن دوما الرجوع به . أو أرجاعه الى عناصره الأولى فى حركة للتحليل هى بالضبط حركة التحليل الديكارتي الذى يفكك الكل فيختزل المعد (المركب) ليكتشف فيه الا بسط حتى يصل فى النهاية الى ما لا يمكن اختزاله من عناصرهما الأولى أعلى المنطلقات البديهية ومهما اختلفت فى التاريخ أشكال للعلاقات هذه بين العناصر ، فالعناصر هذه واحدة لا تتغير فى شتى حالات التاريخ وأشكال كالطوائف فى لبنان . أى فى هذا الكل المركب بحسب النموذج الديكارتي (٢٣) .

ويتتبع علاء حمروش آراء ديكارت للسياسية والاجتماعية من خلال مراسلات ديكارت التى نشرها شارل آدم وبفضل جهود جاستون ميلهور مؤرخ حياة ديكارت ويلاحظ أن أبحاث ديكارت فى نهاية حياته اهتمت بقضايا الانسان الواقعى حيث يرى أن الانسان كائن لمجتماعى فحياة الانسان فى المجتمع ليست أمرا طبيعيا فحسب بل هى قائمة فى أفعال متبادلة وعلاقات اجتماعية خاصة بالانسان من حيث هو انسان ذلك ان الناس يرتبطون بعضهم ببعض . ويلاحظ خلال آراء ديكارت ان المجتمع الفاضل الذى يريده هو مجتمع تشرف عليه لمرستقراطية فكرية ، وقد يرأسه حاكم فيلسوف يكون فى الوقت نفسه

هو المشرع . وعندما طلبت كريستين ملكة السويد منه كتابة شعر
فرنسى لبلاليه مخصص للاحتفال بسلم وسنتاليا نراه بواقعية مآسى
الصرى (٢٤) .

لقد كان ديكارت من أنصار الحرية الانسانية وأصبح مصدر الهام
لفلسفات الحرية التى ظهرت أثارها فى الأجيال اللاحقة فى الغرب
والشرق على السواء (٢٥) .

ثانيا - ديكارت والفلسفة المحدثين :

لا ترجع قيمة الكتابات العربية فى الديكارتيه فقط لى توقفها
عند فلسفة ديكارت وعرض آرائه وربما مناقشتها بل تمتد الى استخدامها
فى عرض فلسفات العصر للحديث والقاء الضوء عليها بما يوضح
هذه الفلسفات ولا يقتصر ذلك على مقارنة فلسفة ديكارت بالفلسفات
العقلانية فى القرن السابع عشر بل جمعت أيضا لتشمل الفلسفات
التجريبية لدى : لوك وهيوم وهوبز وإذا كانت جنيفاي روديس لويس
الباحثة الفرنسية التى خصصت لفلسفة ديكارت عدد من الدراسات
قد تناولت « ديكارت والعقلانية » حيث تعالج الفلاسفة الميتافيزيقيين
الأربعة الكبار فى القرن السابع عشر وذلك بمقارنة الموضوعات الأساسية
عند هؤلاء المفكرين انطلاقا من للتجديد الذى حمله ديكارت للفكر
الحديث وذلك لابرار الناحية الأصيلة عند كل منهم (٢٦) فان الفكر
العربى حسن حنفى فى تقديم ترجمته لرسالة لسبينوزا فى اللاهوت
والسياسة يتوقف عند علاقة اسبينوزا بديكارت وتطوير الأول لفلسفة
الثانى ومحاولة نقل الفكر العربى من للعقلانية الديكارتيه المهادنة الى
العقلانية الجذرية لدى اسبينوزا .

يعلى حسن حنفى من شأن الديكارتي للوحيد الذى استطاع
تطبيق المنهج تطبيقا جذريا فى المجالات التى استبعدتها ديكارت من
منهجه خاصة فى مجال الدين (الكتب المقدسة والكنيسة والعقائد

والتاريخ البقوس) ، والذي كانت هناك محاولات لاغتياله مقابل
ديكارت الذي كان صديقاً لرجال الدين للذين كانوا يجدون في منهجه
باعتراف ديكارت نفسه دعامة الدين ونصرة للعقائد . ان ديكارت عند
صاحب العقيدة والثورة لا يتعدى ما كان سائداً في العصر الوسيط
المتقدم « أومن كي أعقل » يريد اثبات الدين ببراهن عقلية حتى
يمكن اقناع الكافرين ويؤكد أن الايمان بالحقائق الدينية ليس فعلاً
للعقل بل فعل للإرادة ... أى أن ديكارت يبدو هنا هادماً للعقل ومعطلاً
لوظائفه في فهم الحقائق الدينية « أى أن ديكارت بلغة حسن حنفى
يقف عند مستوى العقيدة ولم ينتقل منها الى الثورة تلك التي نجدها
لدى اسبنيوزا »

وسستخدم حنفى ما قيل من أن موقف ديكارت من رجال الدين
ومهادنته لهم انما هو موقف ذكى اتخذه حتى نحتوى رجال الدين من
الداخل ولا يصطدم مع السلطة بالتناطح يكفيه أنه وضع قنبلة زمنية
انفجرت بعده في اسبنيوزا وفولتير وتناثرت شظاياها في العصر الحديث
بطوله وعرضه ويرى أنه سواء أكان هذا الدفاع عن حق أم عن
حب فان الثورة الحقيقية في الفكر الدينى وللواقع السياسى قد قام بها
اسبنيوزا . ويظهر حنفى دور اسبنيوزا وما قام به في المفقرة الثانية
من « اسبنيوزا وديكارت » مبيناً انه اذا كان ديكارت هبوا
المسؤول عن كل تبرير للعقائد في صياغة جديدة وعن وضع التعاليم
بدل الله فان اسبنيوزا هو المسؤول عن كل دراسة عظيمة أى نقدية
ونفسية لها وعن وضع الله في النفس البشرية مؤمناً بالحلل
المتافيزيقي « ان اسبنيوزا هو صاحب الثورة الجذرية في الفكر الدينى
في العصر الحديث » (٣٣) .

ينقلنا حنفى من الديكارتية الى الاسبنيوزية في إطار خطة عامة
تظهر بذورها الأولى في كتابه « قضايا معاصرة : في الفكر الغربى
المعاصر » والتي ستتطور بعد ذلك في القسم الثانى من التراث
والتجديد الذى يحدد « موقفنا من التراث الغربى » والذي تبلور في

للبيان الأول لهذا الموقف في كتابه مقدمة في علم الاستخواب « وهو يرى انه من أفيد الأمور بالنسبة للتراث الغربى دراسته من باحثين غير منتمين له يمكنهم اللقاء وجهات نظر جديدة عليه « ذلك لأن الباحث الأوربى مشبع بترائيه وله نفس البناء الشعورى ومن ثم لا توجد بينه وبين موضوعه مسافة كافية لدراسته (٢٨) « وفى المقابل يرى انه لا يمكن نقل التراث من حضارة لأخرى الا بعد عملية إعادة بناء للمنقول على أساس من روح العصر للحضارة الناشئة وذلك ما يحدده الموقف الواعى للباحث باحتياجات العصر وبالتراث الغربى المعاصر فى آن واحد « وفى إطار هذا التوجه يناقش بداية للفكر الحديث لدى ديكارت ويقدم لنا صورته باعتباره مبررا للواقع كما يتضح من الآتى :

— ان الكوجيتو وهو أعظم مكسب للفلسفة الحديثة فهو اثبات لوجود الانا من حيث هو فكر ، لكن هذا الفكر هو الكوجيتو الثانى أى اثبات وجود الله .

— الله عند ديكارت هو كل شيء ، وهو الحقيقة الأولى فهو الضامن للعالم المثبت له ولا يمكن اثبات وجود العالم قبل اثبات وجود الله . (٢٩) .

— يبدأ العقل عند ديكارت بمسلّمات ، صحيح أنها مسلّمات بديهية رياضية ولكنها ايمان مسبق .

— يأتى الخطأ عند ديكارت من أن الإرادة أوسع نطاقا من للذهن « أى أن العقل أقل اتساعا من الإرادة والأهواء والأنفعالات .

— استثنى ديكارت من حكم العقل العقائد والكنيسة والكتاب المقدس والمعادن والتقاليد والأخلاق ونظم الحكم ، أى أنه قصر تطبيق لحكم العقل على الفكر فحسب دون الواقع . وعلى هذا فهو يرى

انه في محاولتنا لتأصيل تراثنا العقلي لا يهمننا الترويج للعقل التبريري والمثالية الحديثة بقدر ما يهمننا العقل الجذري عند اسبنيوزا مثلاً (٣٠) .

وان كان اسبنيوزا يلبي لدى المفكر المصرى مطلب العقل الجذري مقابل العقل التبريري لدى ديكارت فاننا نجد هذا التأكيد وان كان صورة مغايرة لدى راوية عباس في كتابها « بليزبسكال وفلسفة الانسان » حيث تحدد لنا الباحثة الأسباب التي دفعتها لدراسة بسكال ، وهي لتحديد ببيان موقفه من ديكارت « فهو من فلاسفة المدرسة الديكارتية الذين تأثروا بفلسفة ديكارت من جهة وباللاهوت المعاصر من جهة أخرى . وهو من وجهة نظرها يعد الجد الأكبر لمذهب الوجودية المعاصر » ودراسته لتجربة الانسان في واقعه المعاش اتما يختلف مع ديكارت — الذى حاول دراسة الانسان من خلال تصورات العقل المثالية المجردة التى لا تعير اهتماما لوجوده الشخص الذى أبرزه بسكال « ولا تستطيع الباحثة دراسة بسكال الا عبر ديكارت » لا يتضح ذلك من المقارنات الجزئية التى تشغل كل الكتاب بل أساسا من العناوين الرئيسية التى تتناول من خلالها أفكار بسكال : فهي تعرض أثر الفكر الديكارتي على بسكال بوصفها بسكال بين فلاسفة المدرسة للديكارتيية « وفي الفصل الثالث « مشكلة الرياضيات تعرض للمعرفة الرياضية بين بسكال وديكارت وفي الفصل الرابع عن مشكلة الطبيعة تتناول : تصور الخلاء بين بسكال وديكارت « وموقف ديكارت من تجارب بسكال البارومترية وفلسفة للطبيعة بين بسكال وديكارت » وتبحث في فلسفة الوجود عند بسكال بين موقفى مونتينى وديكارت في الفصل السابع مشكلة الميتافيزيقا ولا تستطيع أن تتخاضى في تناولها لمشكلة الدين في الفصل الثامن عشر عن تناول وجود الله بين بسكال وديكارت .

ان الأصول اللاهوتية هي الدعامة الرئيسية التى أقام عليها ديكارت مذهبه ، على الرغم من أن جمهرة مؤرخي الفلسفة الديكارتيية يضعون المذهب الديكارتي في مصاف المذاهب العقلية . ويرى أبو ريان — شيخ أساتذة الفلسفة بالاسكندرية — أننا نلمح في فلسفة ديكارت

العناصر اللاهوتية الأساسية التي حاول ديكارت أن يخفيها حتى تظهر للواجهة العقلية للمذهب بصورة براقية . ويؤكد لنا أنه ليس من شك في أن البحث الإلهي هو قمة الميتافيزيقا عند ديكارت ومن ثم فإن اللاهوت سيعتبر قمة الفلسفة الديكارتية . ومن هنا كان على تلاميذه أن يبرزوا هذه الناحية اللاهوتية ويعتبر مالبرانش الخليفة الرئيسي في هذا المضمار للديكارتية اللاهوتية فقد جاء المذهب واضحا تمام الوضوح في ترسم خطى اللاهوت المسيحي الذي أراد ديكارت أن يخفيه . هكذا يقدم أبو ريان كتاب تلميذته راوية عباس التي تمهد لنا المبررات التي دعتها الى دراسة هذا الفيلسوف الديكارتى في الآتى : — ان مالبرانش يعد واحدا من أوائل من تابعوا ديكارت على مذهبه أو ممن عرفوا — تجاوزا — في تاريخ الفلسفة بصغار الديكارتين .

— لقد أفصح عن البعد الدينى المختص وراء المنهج العقلى ديكارت الذى لم يكن يقصد هو ذاته الاشارة اليه .

— ان أهمية دراسته ترجع الى ما يمثله فكره من امتداد أو تطوير وتحليل أو رؤية جديدة مختلفة لتصورات ديكارت الرئيسية المتعلقة بمشكلى الوجود والمعرفة .

وهو فى النهاية احد صغار الديكارتين وولحدا من أشد المخلصين لفكر ديكارت ممن تابعوا مذهبه حتى وصلوا به الى أبعد نتائجه المنطقية . وتتناول فى الباب الأول : « مالبرانش وصلته بالمدرسة الديكارتية » حيث تعرض فى الفصل الأول « المدرسة الديكارتية بعد ديكارت » فنحن يمكن أن نطلق على فلسفة اليزن السابع عشر اسم الفلسفة الديكارتية لتأثرها البالغ بفكر ديكارت العقلى . . . وقد انبثقت فلسفة مالبرانش معبرة عن روح المنهج الديكارتى خير تعبير . وتخصص فى الفصل الثانى « مالبرانش حياته ومؤلفاته » فترة عن المؤثرات الفلسفية فى فكرة تؤكد فيها على دور الفكر الديكارتى فى

مذهبه » . وحين تعرض للانطولوجيا عند مالبرانش تبين كيف استفاد الفيلسوف من أدلة ديكارت على وجود الله (٣١) . وفى الباب الثالث الذى يدور حول مشكلة الطبيعة تتناول فى الفصل الثانى : العلية عند مالبرانش بين تصور ديكارت والأشاعرة المسلمين . لقد استفاد مالبرانش من ديكارت فى مسألة العلية . وحين يعرض لمشكلة المعرفة (الباب الرابع) تبين تأثير ديكارت عليه فى هذا الصدد . كذلك توضح تأثيره عليه فى موضوع رؤية الله . وفى الباب الخامس عن الأخلاق تعرض لنا فى الفصل الثالث الأصول الديكارتية فى فلسفة مالبرانش فى الموضوعات الآتية :

أولا : المنهج والمعرفة ، ثانيا : الفيزيكا ، ثالثا : الإنسان والصلة بين النفس والبدن . رابعا : الألوهية .

ويقف أحمد فؤاد كامل فى دراسته عن ليينتر - وموقفه من معاصريه . عند نقاط الاتفاق والاختلاف الجزئية بينهما ، بين ليينتر وديكارت والديكارتيين . لقد اتخذ ليينتر موقفا واضحا من فلسفة ديكارت والديكارتين سواء فى مجال العلوم الطبيعية أو ما بعد الطبيعة واللاهوت ويعالهم أحمد فؤاد هذه القضية معالجة أكاديمية . ويقارن ما انتهى إليه ديكارت من حقائق ومبادئ بما كان سائدا فى المدارس المعاصرة له ، من موضوعات وأفكار خاصة فكرة « الصورة الجوهرية » هذه النظرية التى سادت فى القرن السابع عشر وأدت الى نوع من اللامعقولية دفعت العديد من مفكرى هذه الفترة الى نقدها . ويبين ان ديكارت قد نهض أيضا الى نقدها وانتهى الى وجود جوهرين فقط : الفكر والامتداد « لقد حرص ديكارت على أن يخلص علم الطبيعة من الأخطاء التى نشرتها نظرية الصور الجوهرية ، وحاول تأسيس علم طبيعة جديد يفسر للظواهر الطبيعية على أساس فكرة الامتداد وما يترتب عليها من شكل وحجم وموقع وحركة (النظرية الآلية) التى سرعان ما انتشرت فى جميع المجالات .

ان أحمد فؤاد على العكس من حنفى الذى أمسك بالروح العامة لفلسفة ديكارت واسبنوزا ، يتوقف أمام الاختلافات الجزئية التفصيلية بين ليننتز من جهة وديكارت والديكارتيين من جهة أخرى فالخلاف بينهما شمل الصورة للجوهرية التى أراد ليننتز الاحتفاظ بها ورأى ديكارت ضرورة التخلص منها كما شمل فكرتى الامتداد والمادة وما يترتب عليهما من نتائج . فقد رفض ليننتز الامتداد الديكارتى واعتبر المقاومة ماهية للمادة الأولى — وهى الفكرة التى أشاد بها لينين لدى ليننتز — ويشير فؤاد كامل الى لاختلاف آخر يتصل بصلة الروح والجسد فالعلاقة بينهما لم تعد علاقة جوهرية منفصلة كما عند ديكارت وانما هى علاقة تواصل . ويرى أن فلسفة ليننتز المتميزة تقوم على دعامين هما : الحرص على تحقيق التعادل الكلى وللرغبة فى التعميم التى حاولت تطبيقها فى مجال العلم والفلسفة مما جعل لذهبه طابعا خاصا ومتميزا ولم يعد مجرد تعديل بسيط لفكر ديكارت . ان هدف فؤاد كامل للذى يدرس ليننتز دراسة أكاديمية هو أن يشيد بفيلسوف العقلانية فى القرن السابع عشر .

ويسير فى نفس الاتجاه على عبد المعطى أستاذ للفلسفة بجامعة الاسكندرية الذى يؤكد على تمايز ليننتز عن ديكارت فى دراسته « ليننتز فيلسوف الذرة الروحية » ورغم أن أستاذه يبين فى المقدمة أن ليننتز لم يخرج عن دائرة الفكر الديكارتى فانه يوضح على العكس منه أن ليننتز متميز فى منهجه واتجاهه ومختلف فى فلسفته عن ديكارت « فقد أتى بمنهج جديد وفلسفة محدثة ، ان المنهج والطريق والأسلوب والاتجاه مختلف أشد الاختلاف بين ليننتز وديكارت . والحقيقة — ومنع للأخذ فى الاعتبار هدف المؤلف — فهو لا يستطيع بيان ذلك الاختلاف الا بمعارضة أفكار كل منهما وهذا يجعله دائما يبدأ ديكارت فمناذ أول جملة فى كتابه حتى نهايته وديكارتات يشغل الأذهان فى عناوين الفصول والفقرات بشكل يكاد يطنى على الفيلسوف موضع البحث . فهو لا ينكر تأثر ليننتز بديكارت وان كان لا يرضى بكونه

من الديكارتيين » فمن خطأ الرأى أن يقال بأن ليينتر من صغار الديكارتيين . وان قيل أن ليينتر قد أخذ مع ذلك من ديكارت فان ردنا على ذلك هو انه حقا قد أخذ من ديكارت القليل كما أخذ من غيره » .

ومع ذلك لا تخلو معظم صفحات الكتاب بلذ عناوينه الرئيسية من ذكر ديكارت حيث يخصص الفقرة الثالثة من الفصل الثانى لبيان فكرة الجوهر فى فلسفة ديكارت ، كما يتناول القضية التحليلية عند ديكارت فى حديثه عن الموناد والمنطق فى الفصل الثالث . ويعرض ليينتر بين النظرتين الذرية والمنطقية فى الفصل الرابع الموناد والفيزيكا فيتحدث عن العالم عند ديكارت ، ونقد ليينتر له . ثم يتحدث عن ديكارت وليينتر ونظرية المعرفة . ويرى أن الشواهد كثيرة على أن ديكارت ذهب الى القول بتمايز جوهرى النفس والبدن مما أدى بفوليه الى القول بوجود ثنائية لديه لا نجدها لدى ليينتر . ويعلق على عبد المعطى على ذلك فى نهاية حديثه عن الجوهر عند ديكارت متبنيا رأى فوليه .

ان ديكارت يخطف عن ليينتر فى مسألتين الأولى : مسألة للعلاقة بين النفس والبدن ، والثانية فى عدد الجواهر . وقد انتقد ديكارت ليينتر فى بعض الوجوه : أهمها :

— ان ديكارت لم يميز بين القضايا الضرورية والقضايا العرضية .

— ان ديكارت لم يطلعنا على الحد الذى يتوقف عنده للتحليل . وفى الابستمولوجيا نجد الرجل (ليينتر) يقف موقفا عجيبا فهو لا يتبع ديكارت كما يرى الكثيرون فى موقفه من نظرية المعرفة انما يجمع بين الاتجاه للعقل والمعرفة الحسية التى نجدها لدى لوك .

والخلاصة ان ليينتر انما يبتعد بنسقه وفلسفته عن نسق وفلسفة ديكارت وظهرت تلك الحقيقة أثناء عرضنا لكثير من جوانب الفلسفة اللينترية . فعد الخلافات الأساسية بين طبيعيات وديناميكات ليينتر

وديكرت ، نجد ديكارت يؤمن بالكم المتصل بينما ليينتر ينادى بالكم المنفصل ، كما نجد ديكارت يختلف فى مسائل كثيرة عن وجهة النظر الليبنترية خصوصا تلك المتعلقة بمسألة الاتحاد بين نفس الانسان وبدنه وتلك المتعلقة بالاعتماد على العقل والحس وحدهما فى المعرفة الانسانية دون الحس . الأمر الذى أنكره ليينتر باتجاهه الى القول بان المعرفة الانسانية تضافر بين للحس والعقل والحس . وتلك المتعلقة بقبول ليينتر الحقائق العرضية المعتمدة على مبدأ السبب الكافى وذلك عدا الاختلافات العديدة التى ظهرت خلال بحثه . ويخرج على عبد المعطى من ذلك بان القول بان ليينتر من صغار الديكارتيين انما هو قول فيه جهل بمذهب ليينتر وباتجاهات الفلسفة المتعارضة فى كثير من الأحيان مع فلسفة ديكارت ، وانه قول خاطئ لا يستند الى الوقائع ولا يقوم على أساس . وبغض النظر عن قبولنا أو عدم قبولنا ما توصل اليه الباحث من نتائج الا أن ما نهدف اليه ونؤكد عليه انه ما كان يمكن له أن يتوصل الى هذه النتائج بالاتفاق أو الاختلاف الا عبر دراسته لديكرت فى بحثه عن ليينتر معنى ذلك بعبارة أخرى أنه لا يمكن تأكيد حضور ليينتر الا بتأكيد حضور ديكارت ولا يمكن بيانه اختلافه عنه الا بالرجوع اليه .

واذا كانت الدراسات التى تتناول علاقة فلسفة ديكارت بالمذاهب العقلانية الكبرى ذات الصبغة الديكارتية تحاول اظهار التمايز بينهما فاننا نجد للأبحاث المختصة لتناول مذاهب وفلسفات التجريبيين لا تستطيع الفكك من اثاره الجدل بين فلاسفة الحسية والتجريبية : سيكون وهوبز ولوك وهيوم من جانب وديكرت من جانب آخر ، تسعى لبيان أوجه الاتفاق والاختلاف بين هؤلاء ومن عرف لدى مؤرخيه بانه مؤسس الفلسفة للحديثة . وأول الدراسات التى نتناولها هنا تسعى

لإعادة النظر حول أبوة ديكارت للفلسفة الحديثة وهى الدراسة التى يقدمها قيس هادى عن نظرية العلم عند فرنسيس بيكون .

يرى قيس أن تسليمنا بديكارت أبا للفلسفة الحديثة قد لا يخلو من احجاف بمنعلة ببيكون الفلسفية •• لأننا اذا أرنخنا للفلسفة الحديثة بديكارت فقد سلمنا ضمنا بان الرائد الأول للمنطق للاستقراىى ووضع أسس المذهب التجريبي ليس فيلسوفا حديثا •• مع أن ببيكون ولد قبل ديكرت وظهر انتاجه الفلسفى قبل ظهور فلسفة ديكرت •• وتوفى أيضا قبله •• لهذا كانت الحاجة الى اعادة النظر بمسألة أبوة ديكرت للفلسفة الحديثة •• لا من أجل التقليل من منزلته الفلسفية والغضى من شأنه •• بل من أجل توجيه الأنظار واعطاء الأهمية اللازمة لببيكون وفلسفته التى لا يمكن بأى حال من الأحوال أن تكون مدرسية •

ويعطى لديكرت كل الاهتمام والتقدير ولا يقلل من أهميته فلم يكن ديكرت ميتافيزيقيا أو فيلسوفا بالمعنى الحديث وحسب بل كان ككثير من فلاسفة القرن السابع عشر عالما طبيعا له اهتمامات بمواضع كالفيزياء وعلم وظائف الأعضاء • وعلى أنه كان رياضيا بالدرجة الأولى ومازال استخدامنا لمصطلح « الاحداثيات الديكرتية » فى الهندسة التحليلية شاهدا يخلد ذكرى وتأسيسه لهذا العلم • ويقارن بين منهج كل منهما فمنهج ديكرت العقلانى يتم بعد خطوة أولى هى الشك التى تقابل فى المنهج التجريبي عند ببيكون جانبه السلبي وهو جانب الأوهام الأربعة التى قصد بها تطهير العقل مما يحويه من أخطاء قبل أن يبدأ بحثه •

ويرى أن ديكرت بينى برهانه على اليقين المطلق عن طريق مغالطة منطقية • ويرى ان استدلال ديكرت حتى ولو كان مقبولا لما أثبت الكثير • ولما كان دليلا على يقين معرفتنا بالأشياء المغايرة للأننا • ومقابل ذلك فان فلسفة ببيكون تخلو تماما من مثل هذه الأساليب التى تورط بها ديكرت والتى جعلت فلسفته أقل قيمة فى هذا الجانب على الأقل • ولم يجوز ببيكون الانتقال من الطبيعة الى معرفة الله • فى حين ارتكب ديكرت خطأ مضاعفا فى هذا المضمار فجوز الانتقال من العقل الى الواقع ومن الله الى الطبيعة •

ويعرض بالتفصيل لمنهج الشك عند ديكارت ، ومشكلة النفس ،
والعلم للطبيعى ، ونقد العلم الطبيعى عنده وفكرة العمل الفردى
والعلم الكامل ، وتأثير ديكارت . وفى حديثه عن العلم الطبيعى عند
ديكارت تبين أن يكون لم يرتكب خطأ الاقتصار على جانب واحد من
جوانب التفكير العلمى فلم يهتم فقط بالطابع البنائى أو التركيبى للمعرفة
العلمية كما فعل ديكارت . ويستشهد بقول لالاند الفيلسوف الفرنسى
الذى يقول « لعل ديكارت قد اقتبس من يكون شيئاً من مثله الأعلى
فى العلم » ، وجيلسون الذى يقول على الرغم من الاختلاف بين ديكارت
وبين يكون فى العقلية والطبع إلا أنه يشاركه فى الاتجاه نحو عصر
الآلات والصناعة وللمطب العلمى . أن رغبة ديكارت فى ربط الفلسفة
بالحياة العملية كانت واضحة عنده تماماً كما كانت عند يكون ويخرج
قيس من ذلك بأن اصرار ديكارت فى القسم السادس من المقال فى
المنهج على ذلك الاتجاه العلمى الذى يجب أن توجه لليه الفلسفة
والتشابه العجيب فى الأفكار التى يوردها ديكارت فى هذا المضمار
مع أفكار يكون يجعلنا نعتقد أن ديكارت قد تأثر الى حد كبير بالاتجاه
العلمى الذى نادى به يكون فى الفلسفة والعلم » .

وفى تناوله منهج البحث العلمى عند ديكارت . يعرض لقواعده
خاصة الأولى قاعدة اليقين وهى محاولة لأبعاد للعقل عن التأثير بالأخطاء
التي سماها ببيكون بالأوهام Idols وهى تؤلف الجانب السلبي من
منهجه التجريبي . وقد لاحظ التأثيرات للبيكونية على المنهج الديكارتي .
ويتعرض فى صفحات عديدة لقضايا مدرسية عند ديكارت ويشير الى
أنه لا يقصد الدخول فى تفاصيل عن تورط ديكارت فى قضايا
مدرسية كثيرة ولكنه يريد فقط ايضاح بعض وجوه الضعف التى رافقت
فلسفته ومنهجه ويخلص بالتالى الى أن الهالة التى احيط بها ديكارت
لم يكن مبررات علمية كافية ، وأن أهمية يكون فى تاريخ الفلسفة
والعلم لا تقل عن أهمية ديكارت خاصة وأن أعمال الأول الفلسفية
والعلمية سبقت أعمال الثانى . فقد ظهر كتاب « المنطق الجديد لآ

١٩٢٠. وضم أول منهج متطور للبحث العلمى وهو لا يقل بأى حال من الأحوال فى قيمته العلمية والفلسفية عن كتاب المقال فى المنهج أما تأثيره بكون فى الفلسفات الحديثة والمعاصرة فهو واضح لا يقل فى وضوحه عن تأثير ديكارت فيها .

والخلاصة فيما يرى أن تيار العلم التجريتي لا يمكن اغفاله فى الفلسفة الحديثة كما لا يمكن اغفال التيار الرياضى ، وإذا كان ديكارت رائدا مؤسسا للتيار لثانى فإن بكون هو الرائد المؤسس للتيار الأول « ولهذا فليس هناك مبرر علمى لاعتبار تيار العلم الرياضى هو التيار الوحيد فى الفلسفة الحديثة وبالتالي اعتبار ديكارت للأب الوحيد لها « بل أن منطق العلم يتطلب الاعتراف بتيار العلم التجريتي أيضا وهذا يترتب عليه الاعتراف بصاحب هذا التيار رائدا ومؤسسا للفلسفة الحديثة فى جانبها التجريتي .

ويرى امام عبد الفتاح فى دراسته عن توماس هوبز فيلسوف العقلانية – وللعنوان دلالة فى بيان التشابه بين هوبز وأبى الفلسفة الحديثة – أن هوبز أقرب الى ديكارت منه الى بكون ولوك . وقد ظن البعض عندما صدر كتاب هوبز « فى المواطن » أنه من تأليف ديكارت « وان ديكارت نفسه مدح هذا للكتاب « ويركز امام فى بيانه هذه النقطة على المنهج الرياضى الذى استخدمه هوبز وأعجب به إعجابا شديدا مثلما فعل ديكارت تماما « فهوبز من حيث المنهج لم يتبع بكون بل كان منهجه استنباطيا على غرار منهج الهندسة مثل ديكارت لقد أراد هوبز أن يضع نظرية سياسية على أسس راسخة . عن طريق أفكار يقينية تكون من الواضح والبداهة بحيث لا يختلف عليها اثنان تماما مثل ديكارت فى منهجه العقلى . ويشير امام الى نصوص هوبز التى تذكرنا كثيرا بعبارات ديكارت .

يعد ديكارت المقاس الإطار المرجعي الغالب الذي يرجع إليه
امام للحديث عن هوبز . حيث نجده في الفصل الأول من كتابه عن
« الفلسفة : المجال والمنهج » يبين أن هوبز كان مسائرا لروح العصر
الذي تمثل المذهبية ووحدة المعرفة البشرية مثل ديكارت . ويبدأ
هوبز كتابه « في الجسم » بتحدد مجال الفلسفة بصفة عامة منهجها
بصفة خاصة . وهو في التعريفين يكشف عن عقلانية واضحة لا جدال
فيها . « فإذا كان ديكارت قد شبه الفلسفة في مقدمة كتابه
« مبادئ الفلسفة » بشجرة ... فإن هوبز يستخدم نفس التشبيه .
وفي تفرقة بين ضربين من المعرفة أحدهما الحس والذاكرة والثاني
عن طريق الاستنتاج العقلي فهو يفعل ما يفعله ديكارت . لقد كان
هوبز يعتقد شأنه في ذلك شأن معاصريه سيكون وديكارت ان المنهج
هو مفتاح الوصول الى المعرفة . وهو يتفق مع ديكارت في ان معظم
الناس يضلون السبيل ، أو يقعون في الخطأ لافتقادهم الى المنهج
ولقد أعجب هوبز مثل ديكارت بالمنهج الرياضي إعجابا شديدا وأراد
أن يطبقه على كل فروع الفلسفة وبحثها ، لأنه المنهج الوحيد في
نظره المفضي الى الحقيقة .

وينتقى امام من نصوص هوبز عبارات تكاد تكون بعينها عبارات
ديكارت خاصة قوله « النتيجة التي تنتهي اليها : هي أن الكلمات
للواضحة في ضوء العقل . وهي النور الذي يهديه ، أما العقل فهو
الانطلاق وهو ازدياد العلم وهو الطريقة وهو نفع البشرية وهو
الغاية » ويعلق امام ان هوبز يلتقي هنا مع ديكارت تماما فهما معا
يجعلان من للعقل المعيار وهي معا يجعلان من الرياضة والمعرفة الرياضية
النموذج والمثل الأعلى وهما معا يتخذان من التحليل والتركيب منهجا
للبحث والدراسة . لن هوبز تأثر بديكارت تأثرا قويا حتى قيل ان
ديكارت هو الذي وضع له منهجه لا جسدي ولا بيكون . وحين يتناول
مشكلة الكيفيات وقسمتها الى كيفيات أولية وثانوية يرى امام أنها
ظهرت لدى كل من هوبز وديكارت . نميز لن هناك فارقا بين نظرة كل
منهما الى كيفيات الأجسام .

ويقتبس امام نصا يفتتح به هوبز كتاب « التبيين » ببيان ميكانيكية العالم وهو نفس ما قاله ديكارت • ويخرج من ذلك بانه لا تعارض بين العقلانية والمادية • فاذا كانت الرياضيات هي النموذج الأول للعقلين وللمذهب العقلي فليس ثمة تعارض بين للرياضيات والمادية • ونحن كثيرا ما ننسى - كما يذكرنا امام - ان ديكارت هو الآخر فيلسوفا ماديا تماما في تصوره للعالم باستثناء تصوره لنفسه ولله • والخلاف الوحيد بين الفيلسوفين هو أن هوبز يرفض الاستثناء فلم يسمح باخراج « النفس » و « الله » من دائرة المادة كما فعل ديكارت • ان الفيلسوف الفرنسي يتناقض مع نفسه ولو كان متسقا لمد نطاق المادية لتشمل للكون بأسره بخير استثناء لأحد •

ويذكر لنا عزمى اسلام في حديثه عن الأساس التجريبي في فلسفة لوك رفض لوك للأفكار الفطرية فهو ضد ديكارت الذي أيد وجود المعرفة الأولية حيث اعترف بوجود الأفكار الفطرية كما يبدو من تقسمه للأفكار الى ثلاثة أنواع اما لوك فقد رفض هذه النظرية •

وتشير رواية عبد النعم في كتابها « جون لوك امام الفلسفة للتجريبية » الى ديكارت في حديثها عن الاهتمامات الفكرية للفيلسوف [لوك] وطبيعة العصر فقد أثري أرائه بما اطلع عليه من أفكار خاصة فلسفة الأفكار الواضحة المتميزة عند ديكارت • وأنه قد أسهم بنصيب وافر في إثراء نظرية المعرفة في جانبها التجريبي على الرغم من أنه أغفل خصوصية المنهج الرياضى الذى احتذاه ديكارت واسنيوزا وليبنتر • وفى مجال الأخلاق تجسد المؤلفات اتفاقا بين لوك وديكارت من حيث منادتهما بتقرير غاية السلوك الأخلاقى وتعرض بافاضة لنظرية الأفكار الفطرية عند ديكارت في حديثها عن رفض لوك للأفكار والمبادئ الفطرية • وتخصص فقرة طويلة تتحدث فيها بأسهاب عن تصور وجود الله (الفطري) ضد ديكارت • مثلما تفعل في حديثها عن فلسفة

الدين بين مذهب لوك العملى ومذاهب الفلاسفة العقلية المسيحين
حيث تبين اتفاق لوك مع ديكارت .

ويبين محمد فتحى الشنيطى فى كتابه « فلسفة هيوم بين الشك
والاعتقاد » اهتمام هيوم واغجابه الشديد بالمنهج النيوتونى ورغبته
فى تطبيقه على المجال الوحيد الذى ظل غريبا عنه وهو مجال العلوم
الأخلاقية . ويبين اختلاف منرج نيوتن وبالتالى هيوم والنزعة
التجريبية عند ديكارت صاحب المنهج العقلانى وعلى ذلك نظرا
لاختلاف الفيلسوفين ، ويخصص للفقرة التاسعة من كتابه لـ « نقد
الديكارتيه وقانون الجاذبية » مبيئا أنه بتعمقنا لمنهج نيوتن نستطيع
أن نستخلص ملامحه الجوهرية فهو من جهة يتفق مع الحركة الحديثة
فى الفلسفة أعنى للحركة الديكارتيه وهى التى وقف فيها أنصار
نيوتن موقف الفهم وبذلوا كل ما فى وسعهم لانتزاع مكانتها . ويعتبر
من جهة أخرى نقضا للديكارتيه وذلك لأنه ينبذ جهود العقلين فى
مسألة الأفكار الواضحة وينصب اهتمامه على الاستعانة بالتجربة » .

وتحفل الكتابات العربية أيضا بمتجمات نجد فيها كثيرا من
المقارنات بين ديكارت وغيره من الفلاسفة . حيث يتناول باتريك
ماسترسن فى دراسته « للفلسفة والدين والاغتراب » فكرة الايمان
والالهاد « من الكوجيتو الديكارتي الى فيورباخ » . ان الايمان واحد
من الانجازات البشرية العظيمة والرفض اللاحق للايمان لا يقل أهمية
كانجاز . ومن هنا يؤكد المؤلف على « الكوجيتو الديكارتي » باعتباره
حجر الأساس فى فهم الانسان الحديث لنفسه ووضعه . اذ لن
« الكوجيتو الديكارتي » بمساعدة العالم الحديث أوحى للفلاسفة
بمفاهيم جديدة أدت الى تفنيد الاعتقاد التقليدى بأن الاغتراب نتيجة
عدم الايمان . ويرى باتريك ان الاطلاع على فلسفة ديكارت ستؤدى
بنا للى تصور جديد عنها اذانه فى الوقت الذى يركز فيه على الذات
ككوجيتو مقابل ، نراه يحاول ادخال التعال على الذات أى أنه يؤكد

على أولوية الرب العالى بقدر ما يؤكد على أولوية لذات للانسانية •
ثم يناقش باتريك نفس الفكرة لدى فيورباخ •

ويعرض أحمد عبد الحليم أيضا للعلاقة بين ديكارت وفيورباخ
فى دراسته عن الأخير حيث يعرض لدراسة فيورباخ عن ديكارت
فى كتابه « تاريخ الفلسفة الحديثة » ففلسفة ديكارت مثل كثير من
الفلسفات الحديثة — كما يرى فيورباخ — توحد بين المثالية والملاهوت
المسيحي باعتبار أن نقطة الانطلاق فى كل منهما من الفكر المجرد •
ويبين فى دراسته أحكام فيورباخ على ديكارت — ولينبتر — فى
المجال الكلى هما مثالان • لكنهما فى المجال الخاص ماديان • والماديون
عقلانيون كما يقول فيورباخ • والتعريف الذى يعطيه ديكارت لنفسه
كروح والذى يقول « لن جوهرى قوامه فقط فى الفكر » هو تعريف
الفلسفة الحديثة لذاتها • ان ديكارت مثل بيكون وهوبز وجاسنودى
تعبير عن ماهية الفلسفة الحديثة تعبیر عن امتزاج المثالية بالملاهوت
وهو الموقف الذى يريد فيورباخ تجاوزه •

ولا تتوقف الدراسات التى تتناول ديكارت من خلال بحثها فى
فلاسفة العصر الحديث (القرن السابع عشر) وعند فيورباخ
(القرن التاسع عشر) بل هناك من يتناول ديكارت فى سياق بحثه
عن اعلام الفلسفة المعاصرة باتجاهاتها المختلفة حيث نجد على
عبد المعطى يتوقف فى كتاب « الفرد نورلت ويثعهد فلسفته
وميتافيزيقاه » عند جهود الفيلسوف الواقعى فى « تخليص الفكر
الفلسفى من الثنائية الديكارتية » ان هو ايتهد الذى أحل مصطلح
« الكيان العقلى » محل مصطلح الجوهر والذى تمسك بضرورة أن
يكون النسق الفلسفى مترابطا لا يرتضى ثنائية ديكارت هذه تماما •
أما رأى هوايتهد فهو يتعارض مع رأى ديكارت الخاص بالثنائية
فهوايتهد يرى أن كل الكيانات العقلية هى من نفس النوع •

وبالإضافة إلى هذه الدراسات التي نتناول ديكرت في علاقته
بالفلاسفة الأوربيين المحدثين فإن هناك عدد كبير للغاية من الدراسات
حتى نتناول ديكرت في علاقته بالفلاسفة العرب . ليس فقط الغزالي
وابن سينا بل المعتزلة والعلاف والعلماء والرياضيين العرب المسلمين
كالحراني وابن الهيثم . إلا أن تلك المقارنة التي تتخذ لها هدفاً يتمثل
في بيان أسبقية الفلاسفة العرب على المحدثين وهي ذات طبيعة أخرى
تختلف عن هذه النوعية من الدراسات التي نعرض لها هنا فبينما
ديكرت في الدراسات التي أشرنا إليها هو الإطار الذي نتناول من
من خلاله الفلاسفة المحدثين فهو في الدراسات العربية التي تقرنه
بالفلاسفة للمسلمين يقدم لنا أفكاراً أن رأيها عند إعلاننا . وتحتاج
هذه الدراسة إلى فقرة مستقل في فعل تال .

هوامش وملاحظات الفصل السادس

- (١) اندريه كريسون : المشكلة للخلقية والفلاسفة = المذاهب الحديثة فيما بعد الأخلاق ، مذهب ديكارت ص ٢٣ - ٢٤
- (٢) د. توفيق الطويل : فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها .
دار للنهضة العربية القاهرة ط ص
- (٣) يتناول عثمان أمين الجمال عند ديكارت في دراسة مستقلة نشرت في مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة الجزء الأول للمجلد ٣١ مايو ١٩٥٤ ص ٤٧ - ٥٦ ولعاد نشرها ثانية في الطبعة ٧ من كتاب ديكارت ط ٧ الفصل السابع من الباب الثالث .
- (٤) المصدر السابق ص ٢٣٦
- (٥) المصدر السابق ص ٢٤٢
- (٦) المصدر السابق ص ٢٤٤
- (٧) د. = مصدر على أبو ريان : فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ١٩٨٧ ص ٣٠ - ٣٣
- (٨) د. = راوية عباس : القيم الجمالية ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ١٩٨٧ ص ٧٨ - ٩٤
- (٩) د. = راوية عباس : ديكارت أو للفلسفة العقلية : الفصل الثالث عشر مشكلة الجمال أو الاستطيقا دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ١٩٨٦
- (١٠) جوليوس بورتنوي : الفيلسوف وفن الموسيقى ترجمة د. فؤاد زكريا الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٩٧٤ ص ٢١١ - ٢٢٦
- (١١) د. = زكي نجيب محمود : نحو فلسفة فلسفية .

(١٢) = • على عبد المعطى : رؤية معاصرة فى علم المناهج •
دار للمعرفة الجامعية الاسكندرية ١٩٧٩ الفصل الأول • الباب الثالث
ص ٤٤١ - ٤٤٧

(١٣) الكسندر ماكوفلسكى : تاريخ علم المنطق • الفصل الثامن •
المنطق فى فرنسا القرن السابع عشر • دلو الفارابى بيروت لبنان
١٩٨٩ ص ٣١١

(١٤) = • محمود زيدان : مشاهج البحث للفلسفى • ص
٤٩ - ٦٣

(١٥) = • حسن حنفى : مقدمة ترجمة كتاب تربية الجنس
البشر ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ١٩٧٧ ص ١٢٣ - ١٢٤

(١٦) آليان ج ويدجرى : التاريخ وكيف يفسرونه من كنفوشيوس
الى توينبى ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد الهيئة المصرية العامة
للكتاب القاهرة ١٩٧٢ ص ١٢٩ - ١٣٤

(١٧) عبد الرحمن بدوى : النقد التاريخى • القسم الأول نص
ديكارت من المقال فى المنهج يبين موقفه من دراسة للتاريخ ص ١٥
(١٨) د • اسحاق عبيد : معرفة الماضى من هيردوت الى
توينبى دار المعارف للقاهرة ١٩٨١ من ديكارت الى عصر التنوير
الفصل الرابع ص ٤٢ - ٥٩

(١٩) يوسف الحورانى : الانسان وللحضارة • منشورات المكتبة
العصرية بيروت حيد ١ ط ١٩٧٣ ص ١٨١ - ١٨٣

(٢٠) ج بيورى : فكرة التقدم ترجمة د • أحمد حمدى محمود
المجلس الأعلى للثقافة القاهرة ١٩٨٢ ص ٧٥ - ٨٣

(٢١) محمد تقى اليزيدى : محاضرات فى الايديولوجيا المقارنة
ترجمة محمد عبد المنعم الخافانى ط ٢ منظمة الاعلام الاسلامى
طهران ص ٦٨ - ٦٩ % ١٢٣

(٢٢) السيد محمد حسين الطباطبائي : أسس الفلسفة والمذهب
الواقعي تعليق الشهيد مرتضى المطهرى تعريف محمد عبد المنعم
الخاقاني في دار المعارف للمطبوعات بيروت ١٩٨١ ص ١٢ - ١٩
(٢٣) مهدي عامل : الدولة الطائفية - دار الفارابي بيروت ١٩٨٦
ص ٨١ - ٨٢

(٢٤) د. علاء حمروش تاريخ الفلسفة السياسية دار التعاون
للطبوع والنشر القاهرة ١٩٨٦ - يخبرنا المؤلف أن ديكرت ليس فيلسوفا
سياسيا بالمعنى الكلاسيكي ، بل كان شديد التحفظ وللحذر فيما
يتعلق بالقضايا السياسية والاجتماعية - وديكرت من ناحية أخرى
لم يكن بالفيلسوف المنطوي على نفسه بل كان فيلسوفا العقل في
عصر كان فيه اثسباع العقل وتدعيم مكانته مغامرة •
(٢٥) الموضع السابق •

(٢٦) جنيفاف روديس لويس : الديكارتيّة والعقلانية ترجمة
عبده الحلو منشورات عويدات بيروت لبنان ١٩٧٤ ص ٩
(٢٧) • • حسن حنفي : مقدمة ترجمة رسالة اسبينوزا في
اللاهوت والسياسة ، الانجلو المصرية القاهرة الفقرة الثانية
(ص ٥ - ١٠٦) •

(٢٨) • • حسن حنفي : قضايا معاصرة الجزء الثاني في
الفكر العربي المعاصر ٣ الفكر العربي ، للقاهرة ١٩٨ ص ١٤
(٢٩) المرجع نفسه ص ٢٤
(٣٠) المرجع نفسه ص ٢٥
(٣١) راوية عباس : بليزبسكال وفلسفة الانسان دار المعرفة
الجامعية الاسكندرية ص ١١/١٠
(٣٢) د. محمد علي أبو ريان : تقديم كتاب راوية عباس :
مابرانش أو الفلسفة الالهية ، دار المعرفة الجامعية بالاسكندرية ،
المقدمة •

- (٣٣) راوية عباس : المرجع السابق ص ٢٠/١٩
- (٣٤) المرجع السابق ص ٣٨
- (٣٥) المرجع السابق ص ٩٤
- (٣٦) المرجع نفسه ص ١٥٢/١٥١
- (٣٧) المرجع نفسه ص ١٦١ - ١٦٢
- (٣٨) المرجع نفسه صفحات ١٧٨ - ١٨٥
- (٣٩) المرجع نفسه ص ٢٣١ - ٢٤٤
- (٤٠) د = أحمد فؤاد كامل لينتتر : تقديم وترجمة أبحاث جديدة
فى الفهم الانسانى = دار للثقافة للطباعة والنشر القاهرة ١٩٨٣
ص ٤٥
- (٤١) المرجع السابق ص
- (٤٢) د = على المعطى : لينتتر فليسيوف الخرة للروحية « المعرفة
الجامعية بالاسكندرية » ١٩٨٠ ص ٦
- (٤٣) المرجع السابق صفحات ٨٣ - ١٠٠
- (٤٤) المرجع نفسه ص ١٧٣ - ١٧٦
- (٤٥) المرجع نفسه ص ٩٦
- (٤٦) المرجع نفسه ص ٩٦
- (٤٧) المرجع السابق ص ١٨٠ - ١٨١
- (٤٨) د = قيس هادى : نظرية العلم عند فرنسيس بيكون دائرة
الشئون الثقافية بغداد ط ١٩٨٣ ص ١٠
- (٤٩) المرجع السابق ص ٢٨٩
- (٥٠) الموضع نفسه
- (٥١) المرجع السابق ص ٢٩٢
- (٥٢) المرجع نفسه ص ٣٠٠
- (٥٣) المرجع نفسه ص ٣٠٤
- (٥٤) المرجع السابق ص ١٨٧
- (٥٥) المرجع السابق ص ٣١٨

(٥٦) المرجع نفسه ص ٣١٩
(٥٧) د = امام عبد الفتاح امام : توماس هوبز فيلسوف العقلانية
ص ٨٣ ، ٨٥

(٥٨) المرجع السابق ص ٨٤
(٥٩) المرجع السابق ٨٧
(٦٠) المرجع السابق ص ٩٨
(٦١) المرجع السابق ص ١٠٤
(٦٢) المرجع السابق ص ١١٧
(٦٣) المرجع السابق ص ١٣٠
(٦٤) عزمى لسلام : جون لوك ط ٢ دار الثقافة للطباعة والنشر
والتوزيع القاهرة ١٩٧٦ ص ٤١ - ٤٢ = ٨٥
(٦٥) د = راوية عبد المنعم عباس : جون لوك امام الفلسفة
التجريبية = دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ص ١٩

(٦٦) المرجع السابق ص ٦١ - ٦٦
(٦٧) المرجع نفسه ص ٢٠٦ - ٢٠٩
(٦٨) د = محمد فتحي الشنيطى : فلسفة هيوم بين الشك
والاعتقاد ، مكتبة للقاهرة الحديثة القاهرة ١٩٥٧ ص ٥٠ - ٥٣
(٦٩) باتريك باسترسن : الفلسفة والدين والاغتراب ، من الكوجيتو
الديكارتي الى فيورباخ فى مجلة الفكر المعاصر بيروت العدد ٥١٤
عام ١٩٧٤ ص ٢٨

(٧٠) د = أحمد عبد الحليم عطية : فلسفة فيورباخ = دار
الثقافة والنشر والتوزيع القاهرة ١٩٨٩ الفصل الأول فيورباخ وثمار
عصره (موقف فيورباخ من الفلاسفة المحدثين) ص ٣٤
(٧١) الموضع السابق =
(٧٢) د = على عبد المعطى : الفرد نوارث هوايتهد فلسفته
وميتافيزيقاه = دار المعرفة الجامعية بالاسكندرية ١٩٨٠ ص ٥٢٩ - ٥٣٥

الفصل السابع

ديكارت في سياق تاريخ الفلسفة

الفصل السابع

ديكارت فى سياق تاريخ الفلسفة

أولا : ديكارت فى كتب تاريخ الفلسفة المترجمة للعربية :

قد يتساءل البعض عند قراءة هذا العنوان عن الهدف منه والغاية من تناول فلسفة ديكارت كما ظهرت فيما ألف وترجم عنه من كتب أو فصول تتعلق بتاريخ الفلسفة أو الكتابات العامة التى تعرض لقضايا الفلسفة ومشكلاتها وأعلامها ، أو قضايا الفكر للغربى وتاريخه وتطويره . أننا لا نهدف الى مجرد رصد وبيان الآراء المختلفة فى الفلسفة للديكارتية أو حصر وتعدد الكتابات العربية والعربية عنها وهو ما يمكن الاستغناء عنه بثبت ببيليوجرافى ولا بيان أهمية ومنزلة ديكارت من خلال وجهات النظر المختلفة الغربية والعربية التى تناولت فلسفته . لن تحديد أهمية ومكانة الديكارتية فى الثقافة العربية ، يقوم على بيان موقع وعلاقة هذه الفلسفة مع غيرها من الفلسفات وهو ما حاولنا الإشارة اليه فى الفقرات السابقة ويأتى هذا الفصل للأفصاح عنه وذلك بتناول ما كتب عنه فى كتب تاريخ الفلسفة وصولا الى معرفة وتجديد آراء الكتاب والباحثين وتحليلها من زاوية الأسس التى نظروا من خلالها الى فلسفته

وسوف نعرض لكتب تاريخ الفلسفة الغربية الحديثة التى ترجمت للعربية ، والتى ربما يكون لها تأثيرها فى الثقافة العربية خاصة فى عقول الطلاب والدارسين الذين رجحوا لىها أو درسوها . والتى أثرت عبر طبعاتها الشعبية كجزء من الثقافة العامة . وباستثناء ما أشرنا لىه سابقا من كتب تاريخ الفلسفة سوف نتناول هذه التواريخ وغيرها وفى مقدمتها كتاب رسل وبريه لبيان موقع ديكارت فى هذه الكتب التى عرفت به فى العربية .

يعرض الفيلسوف التحليلي الانجليزى برتراند رسل فى الجزء الثالث من تاريخ الفلسفة الغربية « الذى ترجمه د. محمد فتحى الشنيطى لفلسفة ديكارت فى الفصل التاسع وهو يعتبره وبحق مؤسس الفلسفة الحديثة » فهو أول رجل - حسب تعبيره - ذى قدرة فلسفية عالية تأثرت نظرتة بعمق بالفيزياء والفلك الجديدين « ولئن صح انه يحتفظ بالكثير من للنزعة المدرسية فهو مع ذلك لم يتقبل الأسس التى أرساها أسلافه وانما حاول تشييد صرحا فلسفيا جديدا « ولم يحدث هذا منذ أرسطو ، وهو علامة على ثقة بالنفس جديدة نجمت عن تقدم العلم .

ويشير رسل الى حس ديكارت الأدبى الرائع ، ويتهمه بالخوف من الكتيبة وبالجبين « وحين يتناول ديكارت العالم يذكر اسهاماته العلمية فى الرياضيات : الهندسة والميكانيكا « وحين يتناول ديكارت الفيلسوف يذكر أهم كتابين له وهما « المقال فى المنهج » و « التأملات » وهما يتدخلان تداخلا كبيرا ويرى انه ليس من الضرورى الفصل بينهما . فيتحدث عن الشك المنهجى والكوجيتو ويقارن بينه وبين أوغسطين « ثم يعرض لليقين الأول والثانى وأدلة وجود الله التى يرى أن اسبنيوزا عرضها أفضل مما عرضها ديكارت « وبعد أن يعرض للجانب النقدى من فلسفته يتناول الجزء البنائى فى نظرية ديكارت فى المعرفة ويخلص الى أن فى ديكارت ثنائية لا تحل بين ما تعلمه من العلم المعاصر له وبين للنزعة المدرسية التى درست له فى لافليش وقد أدى به هذا الى تناقضات ذاتية^(١) .

ويختلف عرض رسل الفيلسوف المنطقى عن عرض مؤرخ الفلسفة الفرنسى اميل برييه الذى تتلمذ عليه العديد من أساتذة الفلسفة المصريين « حيث يتناول الثانى فى الجزء الرابع من « تاريخ الفلسفة » الذى يعرض للقرن السابع عشر فى الفصل الثالث ديكارت والديكارتية فى سبعة عشرة فقرة طويلة يشغل ديكارت العشر فقرات الأولى والديكارتية المفكرات الأخيرة . يتناول فيها حياة ديكارت ،

ومؤلفاته ثم المنهج الرياضيات الكلية وما بعد الطبيعة ويفصل ذلك في الفقرات (٤ - ٧) فيتناول نظرية الحقائق الأبدية ثم الشك والكوجيتو ووجود الله وأخيرا النفس والجسم ثم الطبيعيات والفيزيولوجيا والأخلاق . ويعرض للديكارتية في القرن السابع عشر لدى كل من : جولنكس . وكلاوبرغ السيركنيلم « لوى دى لافورج » جيرودى كوردموا وسليمان ريجيس مع بيان آراء كل منهم والأسس الديكارتية لها (٢) .

ويعرض أندريه كريسون — الذى خصص كتابا لفلسفة ديكارت — له ترجمتين عربيتين (٣) — للفيلسوف الفرنسى فى كتابه « تيارات الفكر الفلسفى من القرون الوسطى حتى العصر الحديث » فى القسم الأول من كتابه « الفكر الفرنسى فى نهاية القرن السابع عشر حيث يتناول فى الفصل الثانى منه « ديكارت » : منهج ديكارت ، القواعد الأربعة اهتمام ديكارت بالتجربة ، قيمة الفروض ، للطبيعة فى فلسفة ديكارت « مذهبه فى تكون العالم فلسفة ديكارت [الماورائية] الميتافيزيقية وأخيرا صعوبات المنهج (٤) » . ويتناول فى الفصل الثالث « الفكر الفرنسى فى القرن السابع عشر بعد ديكارت — بعد تناول بسكال — محاولة التوفيق بين مبادئ ديكارت والمعتقدات المسيحية التقليدية (٥) » .

ويتناول كريسون فى القسم الثانى — عن تيارات الفكر الفلسفى فى القرن الثامن عشر — فى الفصل الثانى : « انهيار فلسفة ديكارت فى القرن الثامن عشر : العلوم ، الطبيعة ، الفكر » حيث يتحدث عن فولتير وفيزياء ديكارت وحين يعرض للفكر يتحدث عن لوك وكوندياك وهيلفيس-يوس ومن (٦) ديكارت الى هيلفيس-يوس . كذلك يعرض له فى الفصل الرابع « مشكلات الفلسفة السياسية » (٧) .

ويقتررب عرض ستيورات هامبشير فى كتابه « عصر العقل » من اميل برييه حيث يتناول « فلاسفة القرن السابع عشر : الكتابات الأساسية لبيكون وبسكال وهوبز وديكارت واسبنوزا »

وليبثتر « وهذا هو العنوان الثانى للكتاب وقد ترجمه ناظم الطحان وصدر عن دمشق ويتكون من مقدمة وسبعة فصول وخاتمة تشغل فلسفة ونصوص ديكارت الفصل الرابع منه « حيث يتناول حياة ديكارت مشيرا الى ديكارت باعتباره نموذجا للفيلسوف الذى يتجنب أى ضرب من ضروب التورط والارتباط فى السياسة والشؤون العامة « ويتحدث عن أهمية الرياضيات فى منهجه ، ثم عن ميثافيزيقاه بدأ من الشك حتى اليقين ثم يعرض للتأملات بالتفصيل (٨) .

ويشغل ديكارت ومدرسته الفصل الثانى من كتاب ل . و . بن « تاريخ الفلسفة الحديثة » ويشير المؤلف الى حياة ديكارت وحبه للعزلة والتجول والتخفى ، ويحكم على ديكارت — مثله بكون — بالجهن للخلقى وينكر عليه جهوده العلمية مقتصرًا على بيان فلسفته الميتافيزيقية . ومن هنا يأتى حكمه على أهم كتب ديكارت « المقال فى المنهج » بأنه تقليدى . يروى فيه [الفيلسوف] تاريخه العقلى فى أسلوب تغلب عليه البساطة المؤثرة . ثم يتحدث عن منهجه وقواعده للأربعة « والشك ويرى أن ديكارت شرع فى كتابه الفلسفى العظيم « التأملات » وشرع فى أمر آخر أعظم ولكن فى وضوح أقل وهو براهينه على لا مادىة النفس . وبعد قيام ديكارت بالبرهنة على وجود النفس رجع الى نقطة البدء فى بحثه كله وهى حقيقة العالم المادى وقولنيته . ويقارن المؤلف ديكارت بوصفه رياضيا بأفلاطون ويشير الى عدم اسهامه فى الأخلاق وقبوله حرية الارادة من لرسطو تدون أى محاولة للتوفيق بينها وبين الحتمية الصارمة لمذهبه فى الطبيعة الآلية (٩) .

ويتناول اندره روبنيه فى كتابه « الفلسفة الفرنسية » ديكارت فى الفصل الثانى عن الفلسفة الحديثة « فهو مصدر الفلسفة للحديثة ولولاه لما كان هناك فلسفة يمكن أن تسمى بشكل خاص فرنسية . فالفلسفة الفرنسية بدأت مع ديكارت لأنه « عصر يعتبر نفسه ديكارثيا » (١٠) .

ويخصص جان فال الفصل الأول من كتابه « الفلسفة الفرنسية من ديكارت الى سارتر » للحديث عن القرن السابع عشر أى للحديث عن ديكارت (١١) .

ونجد فى القسم الرابع من كتاب « أعلام الفلسفة وكيف نفهمهم » والذى يتناول فيه هنرى توماس « ميلاد الفلسفة الجديدة » بياناً لفلسفة : بكون ديكارت « سبنيوزا » جون لوك • وتشغل فلسفة ديكارت أربع فقرات تكون الفصل الخامس عشر من الكتاب • ويبين المؤلف أن للشك ادى بديخات فى ائنهاية كما أدت العقيدة بالاكرينى وكما أدى العقل ببيكون الى معرفة الله • فالتوجه هنا توجه دينى كما يتضح من الفقرات التالية التى يعرض فيها حياة ديكارت وعته التى جعلته يحاول فى سكون وعزلة أن ينظم أفكاره فى وحدة متماسكة ثابتة (١٢) • وفى الفقرة التالية يتناول فلسفته حيث يبدأ بالشك ليصل الى الحقيقة عن طريق الكوجيتو بأثباته وجوده ثم اثباته وجود الله •

ويتناول نفس المؤلف مع دلنالى توماس فى كتابهما « تراجم حية لأعلام الفلسفة الغربية - الذى نشر مرتين فى العربية - ديكارت فى الفصل السابع سارضا ميلاده وحياته ودراسته وتطوعه فى جيش للأمير مورييس أورانج مينا » أنه ظل طول حياته يتجنب الحرب بدنية كانت أو عقلية • • لأن الشجاعة لم تكن من فضائله • • • لقد كشف فيما يعتقد جزءا من الحقيقة أودعه صفحاته كتابه « العالم Le monde ثم أحجم عن طبع اكتاب خوفا • ويظهر التناقض فى منهج ديكارت القائم على الشك وفلسفته القائمة على الدين فقد طلع على الناس بلون جديد من الفلسفة معبد لليقين قائم على الشك • فبين مبادئه « شئ من التناقض » « إلا أن ما قدمه من فلسفة جعله يعرف » بأبى الفلسفة الحديثة • • إن فلسفته كما يعرضها لنا فى « مقال عن المنهج » والتأملات تقوم على دعامة علمية ، وتبدأ بالعرض العلمى القائل بالآ نقبل شئيا على أنه حق ، وإن تدخل الى مملكة للطبيعة وما وراء الطبيعة بعقل متشكك • وبعد الحديث عن الشك

والكوجيتو يتحدث عن ثنائية ديكارت : الجسم والعقل . ويرى أنه بداية كل من المادية والمثالية يتابعه هكسلى المادى وباركلى المثالى « مسكن ديكارت أبو للمادية الحديثة المثسنة والمثالية الحديثة الوديمية ، انه أبو عيسى ويعقوب » ومن النقص الى الكمال ، ومن الانسبان يصل الى الله « (١٣) » .

ويتحدث كرين برينتون فى تشكيل العقل الحديث م الفصل الثالث - « الحركة العقلانية » ، عن خصوصية فلسفة ديكارت الذى انشق عن النزعة الاسكولائية [لمارسية] للعصور الوسطى وعن الأفلاطونية الباهتة التى أخذت صيغة الفلسفة للرسمية فى لوج عصر النهضة ، إلا انه تحدث بلغة فلسفية وصاغ فكره الثورى بمعنى من المعانى فى قالب فلسفى لا يخطئه انسان . ولم يكن ديكارت مثل كل الفلاسفة مفكرا بسيطا بأى حال من الأحوال فلا يزال المعلقون يكتشفون فى كتاباته جديدا لم يهتد اليه أحد من قبل . لقد عرض ديكارت بوضوح أكثر من بكون الموقف المحورى للمفكر العقلانى . وعنى كمفكر موسوعى بالعديد من مجالات العلم والمعرفة ، وانتقل عن طريق الكوجيتو الى مذهب له فى علم النفس والى نظرية فى المعرفة يقابل فيها بين للفكر الواضح والعالم المحسوس المشوش (١٤) .

ويخلو كتاب ول ديورانت « قصة الفلسفة من أفلاطون الى ديوى » الذى يتناول « حياة وآراء أعظم رجال الفلسفة فى العالم من أية اشارة الى ديكارت » . بينما يتناول ضمن من يعرض لهم اسبينوزا وهو من الديكارتيين (١٥) ولا ندرى أى سبب لهذا الاغفال رغم ديورانت نفسه أفرد له جزء كبير الجزء الثالث من المجلد السابع من « قصة الحضارة » - الجزء الثلاثون فى العربية وعنوانه بداية عصر للعقل « حيث يتناول فى الفصل ٢٣ « الفلسفة تولد من جديد » . رينيه ديكارت (١٦) .

ويعرض لنا ديورانت فى الجزء الرابع من المجلد الثامن -

الكتاب رقم ٣٤ فى الترجمة العربية — للتقلبات الديكارتية فى الفصل
الهادى والعشرون عن الايمان والعقل فى فرنسا . لقد تذبذب القرائ
للعقل لرنبيه ديكارت بين ذبوع النصيت والانكار . وكان لذلك ثلاثة
أشكال ردد احدها صوت الشك أساسا واستهلاك لكل فلسفة وأعلن
الثانى عن الالية الشاملة للعالم الخارجى أما الثالث فقد عزف ألحان
للترحيب بالعقيدة التقليدية وأخرج الله والارادة الحرة والخلود من
دوامة العالم ، وكان ديكارت قد بدأ بالشك وانتهى بالتقوى (١٧) .
وقد عرفت العربية بعض هذه الصور عن الديكارتية كما سبق أن بينا
الا أن التقلبات التى شغلت المجتمع الباريسى حول ديكارت فقد كانت
من الحدة وتعبيرا عن البيئة الفرنسية بحيث يكاد يكون من الصعب أن
نجدها فى العربية .

يخبرنا ول ديورانت أن السيدات المثقفات وجدن بعض الراحة
المثيرة فى الفلسفة الجديدة وقالت مدام سيفينى عن فلسفة ديكارت
بأنها كانت موضوع حديث ما بعد العشاء فى ندوتها ، وأنها ودام
جرفيان ودام دى سابلى ودام دى لانفايت كن جميعا من نصيرات
الديكارتية . . وكانت النساء البارزات فى المجتمع تشهدن المحاضرات
للتى يلقيها أتباع ديكارت فى باريس . وعظمت الطوائف الدينية الفلسفة
فى مدارسها وأصبحت أسلوبا جديدا لتمجيد العقل فى العلم والشؤون
الانسانية ويقبل أنصار جانيسن وكنيسة بورت زويال الديكارتية باعتبارها
توفيقا رائعا بين للدين والفلسفة .

ويضيف ديورانت أن ألمع المرتدين ، بسكال الذى استنكر
الديكارتية باعتبارها مدخلا الى الالحاد . وأن للسريون ارادت جرمان
ديكارت من حماية انقانون فدافع عنه بوالو . أما العلامة هيوت الذى
ناصر للديكارتية لآمد طويل فانه انقلب عليها لأنها لم تقف من المسيحية
موقفا ثابتا وتزايد انزعاج رجال اللاهوت لصعوبة التوفيق بين تحويل
الخيزر والخمر الى جسد المسيح ووجهه وبين وجهة نظر ديكارت فى

تليادة باعتبارها امتدادا خالصا وفي ١٦٨٧ اشترك بوسويه في الهجوم على الديكارتيّة (١٨) .

وإثارت هذه الاتهامات وتلك الأدانة الاهتمام بالديكارتيّة من جديد . وبدأ أن كل اكتشاف جديد في العلوم يؤيد (الية) ديكارت ويضعف الثقة في لاهوت ديكارت ولم يوجد مكان لرب ابراهيم واسحق ويعقوب في الصورة التي وضعها ديكارت للكون كما أن المسيح لم يكن ماثلا فيها (١٩) .

ويقدم لنا هنترميد في « الفلسفة أنواعها ومشكلاتها » موقفا نقديا من ديكارت في الفصل السادس « الذهن : لغزام أسطورة » أم نظام إلى « يتحدث عن النظرية الجوهرية للذهن ونقد هيوم لفكرة الجوهرية كما تجلت عند ديكارت الذي جعل باستدلالة بـ « أنا أفكر إذن فانا موجود » من الوضوح الذاتي المزعوم للذهن الجوهرى أساسا لمذهبه كله ، وفي حديثه عن الحجج المضادة لنظرية التأثير المتبادل يرفض الصل الذي ~~قده~~ ديكارت في عرضه الكلاسيكي للمذهب الثنائي (٢٠) . ويشير في الفصل الثامن الى ثنائية ديكارت المثالية . وكذلك في التاسع عن الميتافيزيقا وأيضا في فصل الحتمية مقابل الاحتمية يتحدث عن الاتجاه المزدوج في موقف ديكارت ويقصده به ثنائية ديكارت — جسم ينتمى الى عالم الحتمية وله فضلا عن ذلك وعيا ونفسا خالدة (٢١) .

ويوظف جاك شارون في « الموت في الفكر الغربى » هذه للثنائية الديكارتيّة توظيفا جيدا في دراسته مبنيا ان الاهتمام الأول لدى ديكارت « لم يكن بنظم اللاهوت أو الميتافيزيقا » وأنه كان اهتماما بالمفاهيم الفالصة للوعى . لقد كان ينشد الحقيقة في العلوم من أجل هدف عملى هو تفسير الطبيعة لخدمة أغراض الانسان وكان الهدف المراجع الذي سعى إليه في حياته هو قهر الموت لا في النفس وحدها في الجسم أيضا . ويرى ان ديكارت كان مهتما بالطب الذي كان يعنى بالنسبة له :

ما يفوق كثيرا الشفاء أو تخفيف المعاناة اذا كان مقتنعا بأنه من خلال المعرفة الأفضل بالجسم البشرى وعن طريق الغذاء المناسب سيفقدو من الممكن مد نطاق عمر البشر للى عدة قرون . ويرى المؤلف أن شهادة العقل الطبيعى لم تكن هى التى أدت الى وجهة نظر ديكارت القائلة بان نفوسنا خالدة بل ربما كان العامل للحاسم هو بالأحرى الأمل فى اننا سوف نستمتع بنعيم الحياة الأخرى بعد أن نموت (٢٣) .

ويتناول سارتر فى الجزء الخامس من مواقف الذى ترجمة للعربية عبد الفتاح الديدى « الحرية الديكارتية » ويبين سارتر أن الاحساس باننا أحرار على مستوى الفعل والمشروعات الاجتماعية والسياسية والخلق فى الفنون شئ ، وشئ آخر أن نحس بذلك فى عملية الفهم والاكتشاف وديكارت يأخذ الأشياء من الطرف الثانى بوصفه مشتغلا بما وراء الطبيعة وتجربته الأولى ليست تجربة الحرية الخالقة من اللاشئ ، لكنها تجربة الفكر الذاتى الذى يكشف بواسطة قواه الخاصة علاقات ذهنية بين الماهيات الموجودة سلفا . ولهذا فنحن الفرنسيين الذين نعيش منذ ثلاثة قرون على للحرية الديكارتية « نعى بحرية الاختيار ضمن مران الفكر المستقل أكثر مما نعى انتاج الفكر الخلاق .

وكما يؤكد سارتر تغلغل فكرة للحرية عند ديكارت على الفكر يوضح بول هازار « فى أزمة الضمير الأوروبى » تأثير فلسفة ديكارت على التفكير الأوروبى . فليس هناك الآن أشهر من المذهب الديكارتي حيث يوضح تأثير ديكارت على تيير بايل (٢٤) ويتوقف فى القسم الثانى من الكتاب « ضد المعتقدات التقليدية » موردا كلام كولبى فى ميينا أنه فى نهاية القرن أصبح ديكارت ملكا « فاذا نزل المفكرون الى « الشامل » فان ديكارت يتوج ويسود فما من فرنسى مفكر الا ويثأثر بنفوذ ديكارت الى حد ما ولو كان من خصومه . . وما من أجنبى ذى شأن وخطر لم يكتسب فيه على الأقل تشجيعا على التفكير والتفلسف » . ويذكر أن ما يبقى من ديكارت على

من الأيام هو روحه وقواعده الساطعة التي تضيء أمام العقل *
ان ما يخلفه ديكارت لنا هو الثقة بالعقل الذي أصبح أداة للمعرفة
الأكيدة (٢٥) .

ويتناول جيمس كولنيز صاحب كتاب « الله في الفلسفة الحديثة »
في الفصل الثالث من كتابه الاله بوصفه وظيفة في المذاهب العقلية
ويعرض للاله الديكارتي بوصفه أساس اليقين * فالميتافيزيقا الديكارتية
معنية في المقام الأول باثبات وجود الكوجيتو والاله وطبيعتهما * والاله
هو المبدأ العقلي للنسق الاستنباطي وهو جزء من الموضوع الخاص
بالميتافيزيقا (٢٦) كذلك يشير اليه فرانسوا جرايغور في الفصل الرابع
من كتابه « المشكلات الميتافيزيقية الكبرى » الذي يعرض فيه لوجود
العالم الخارجي (٢٧) *

وفي مقابل ذلك نجد حديث فـ. اسموس في الفقرة الأولى من
الفصل الثالث « تطور الفلسفة الأوروبية عصر الثورات البرجوازية » ،
عن ما أسماه « رواد الفلسفة البرجوازية سيكون وديكارت » موضحا
ان ديكارت ينطلق في فلسفته عن ثنائية للنفس والجسم وانه فصل
نهائيا كما إشارة ماركس فيزياء عن ميتافيزيقاه ، ففي اطار الفيزياء
تشكل المادة الجوهر الوحيد والاساس الوحيد للوجود والمعرفة *
ومن هنا فديكارت كان ماديا في رؤيته لبنيان العالم وأصله وتطوره
وفي مباحثه الفيزيائية والبيولوجيا فقد وضع فرضية عن الارتقاء
الطبيعي للكون ولتطور الحياة على الأرض وفقا لقوانين الطبيعة *
وهو ينظر الى أجسام للحيوانات والبشر على أنها الآلات معقدة تسير
وفقا لقوانين الحركة الميكانيكية *

وكان مثاليا في مباحث النفس وعملية المعرفة والوجود حيث
يبدأ بالتشكيك في يقينية جميع المعارف التي كانت تعتبر من قبل
لا يرقى اليها الشك * ويرى أن مثاليته هنا ليست في القول بان الفكر
علة وجود الجسم — فهذا غير وارد عنده — بل في الاعتقاد بان وجود

الفكر أبعد عن الشك وأكثر يقينية من وجود الجسم والمادة • ويخرج من ذلك أن الفيزياء لا للميتافيزيقا تشغل المكانة الأولى في فلسفة ديكارت وأعطت آراءه الفيزيائية أفقا قويا للمادية في العصر الحديث (٢٨) •

ثانيا : ديكارت في كتب تاريخ الفلسفة العربية :

وتظهر صورة ديكارت في المؤلفات العربية ملونة باهتمامات الكاتب أو الباحث الذي يعرض لأبى الفلسفة الحديثة وفلسفته أو بعض جوانبها سواء في كتب مستقلة أو فصول قائمة بذاتها في كتب تاريخ الفلسفة ومداخل ومقدمات الفلسفة • أو في سياقات أخرى متنوعة سوف نعرض لها • وإذا قد أشرنا بشكل محدد لبعض هذه الاهتمامات العربية بديكارت والتي ظهرت في كتب : عثمان أمين ونجيب بلدى ونظمى لوقا وكمال يوسف الحاج والربيع ميمون فإن هناك مؤلفات شاملة عن ديكارت يمكن أن نشير إليها مثل كتاب راوية عباس « ديكارت أو للفلسفة العقلية » وكتاب مصطفى غالب « ديكارت » ومهدى فضل الله « فلسفة ديكارت ومنهجه نظرة تحليلية نقدية » وكما تحدثنا عما كتبه يوسف كرم عن ديكارت في تاريخ الفلسفة الحديثة « وكتاب الدكتور موسى الموسوى « فلاسفة أوروبيون من ديكارت إلى برجسون » فإننا سوف نتناول هنا بقية هذا المواقف التي نجدها في الكتابات العربية المختلفة التي تعرض لديكارت في سياقات مختلفة مما يجعل ديكارت أشبه بالملح الذي لا تخلو منه أى مائدة فلسفية • ونعرض أولا للكتب المختلفة التي قدمت في العربية ولا نستطيع أن ننسب لأصحابها اتجاها ديكارثيا متميزا مثاليا كما لدى عثمان أمين أو واقعا كما لدى هويدى ونجيب بلدى •

ويقدم لنا مصطفى غالب في إطار كتاباته البسيطة التي يطلق عليها « في سبيل موسوعة فلسفية » دراسته عن ديكارت ١٩٨٢ نتناول — بعد المقدمة سيرته وحياته واتجاه الى العلم والحصيل

مبيناً شخصيته ومنهجه العقلى وقواعد هذا المنهج ويتوقف عند ديكارت وما وراء الطبيعة حيث يعرض للشك واليقين ، ثم النفس ولله وجود العالم وينتقل بعد ذلك الى الانسان عند ديكارت ثم آراء ديكارت الاجتماعية ثم يعيد تناول بعض الموضوعات مثل ديكارت وتميز النفس عن البدن ، وديكارت ووجود الله ، وديكارت واتحاد النفس والبدن ، وديكارت والحرية الانسانية ، وأخيراً ديكارت والفضيلة ويعتمد المؤلف كثيراً جداً على المصادر المتاحة والمعروفة عن ديكارت فى العربية ويلاحظ عليه التبسيط الشديد والتكرار^(٢٩) ، بالإضافة الى عدم التسلسل المنطقى فى العرض واستخدام العبارات الأدبية التى تفسد المعنى بل قد تكون ضد أفكار ديكارت نفسه^(٣٠) واصدار الأحكام الضخمة .

وإذا انتقلنا الى كتاب مهدى فضل الله نجد أن المؤلف يهدف الى اخراج كتاب يتناول فلسفة ديكارت بالدراسة التحليلية والنقدية والمقارنة معاً كما يهدف الى تقديم كتاب للطلاب يمتاز بالتوضيح والتبسيط والدراسة كما سيتضح ليست تحليلية ولا نقدية بل ركز المؤلف على الهدف الثانى « لقد للينا على أنفسنا حال ولوجنا باب اللتائيف الفلسفى أن يكون أسلوبنا قريباً من الافهام » وهذا مطلوب لكنه عندما يضيف لا يحتاج معه القارئ الى كثير من العناء أو التفكير^(٣١) فهنا نتساءل عن نوعيه هذا القارئ الذى يتطلبه المؤلف قارئ يطالع الكتابات الفلسفية ولا يفكر ! .

ويتكون الكتاب من قسمين الأول بعنوان « الحقيقة والمعرفة » والثانى « رينيه ديكارت » ويتكون من ثلاثة فصول : عصر ما قبل ديكارت ، ديكارت وحياته والأخير فلسفة ديكارت ويشمل : نظرية المعرفة ، المنهج الديكارتى نظرية ديكارت فى الأفكار ، الثنائىة الديكارتيية ، لله والأدلة على وجوده وصفاته ، العالم الخارجى والأخلاق .

يعرض القسم الأول لكل شيء ويتناول كل موضوع ويذكر كل الفلاسفة ما عدا ديكارت . وكذلك الفصل الأول من القسم الثاني عصر ما قبل ديكارت ثم حديث طويل معاد عن « ديكارت : نشأته وحياته وأعماله معتمدا فيه على الكتابات العربية عن ديكارت ، وإذا عدنا الى الفصل الثالث وهو صلب الدراسة التي كان يجب أن تقتصر عليه - لنرى الى أي حد كان نقديا تحليليا في عرضه فنجده يعرض لنظرية المعرفة ويقدم لنا ملاحظات على الكوجيتو ثم يتناول المنهج الديكارتي مبينا أسسه ونظرية ديكارت في الأفكار ثم يعرض للثنائية الديكارتية التي يتناول فيها أدلة ديكارت في التمييز بين النفس والبدن ومنها دليل الأنية المستمد من برهان ابن سينا (الرجل المعلق في الفضاء) ودليل وحدة النفس وعدم قابليتها للقسمة ونجده أيضا عند ابن سينا كما نجده عند الغزالي فضلا عن لنا نجده عند ابن حزم في كتابه « الفصل في الملل والنحل » ثم يعرض في الفقرة الخامسة لله والأدلة على وجوده وصفاته ثم العالم الخارجي وخصائصه ثم الأخلاق وخاتمه وهي ما يهمنا هنا حيث يقدم لنا الملاحظات الآتية :

أولا : قامت فلسفة ديكارت على أسس الأحلام الثلاثة ، ويرى أنه لو لم تكن قصة الأحلام مثبتة لرفضنا بأن يكون الأساس الأول للفلسفة الحديثة قام على الأحلام .

ثانيا : ان المنطق الجديد (الكوجيتو) لا يرتفع عن النقد معني ذلك أن فلسفة ديكارت الميتافيزيقية تتهاوى أمام النقد الفلسفي الانطقي .

ثالثا : ان محاولة ديكارت لقامة الفلسفة على أساس العلم الطبيعي لم تتعدى اطار التمني والحلم .

رابعا : ان حديث ديكارت عن الأخلاق يدعو للى الاستغراب فقد تكون الأخلاق السائدة بعيدة عن الأخلاق .

خامساً : ان أراء ديكارت المتعلقة بالله والنفس والأفكار الفطرية نجدها بصورة ما عند السابقين مثل : افلاطون وابن سينا والغزالي وانسلم والاكويني .

سادساً : برغم وجود هذه الأصول عند السابقين عليه يقر بأنه الذى جمعها وأقام عليها منهجه وفلسفته كلها .

سابعاً : ان من يتفحص كتابات ديكارت خاصة « المقال فى المنهج » يتعجب أحيانا من عدم وجود الترابط أو التماسك المنطقي مما يوقع القارئ فى غموض زعم ديكارت أنه يتجنبه (٣٣) .

وتساهم دراسة راوية عباس « ديكارت أو الفلسفة العقلانية » ١٩٨٥ فى زيادة الكتابات التعليمية التى تسعى لتلخيص وتبسيط الفلسفة أمام الطلاب . ولا تقدم جديدا فى الدراسات الديكارتية فى العربية بل تكرر لما فى الكتب العربية عن ديكارت حيث تعرض فى ثلاثة عشر فصلا للفلسفة الحديثة وخصائصها ثم حياة ديكارت ومؤلفاته والمنهج الديكارتي فى الفصل الثالث والشك والشك بالمنهجى فى الرابع وفى فصلين متتاليين وجود الله والثامن نظرية الحقائق الأبدية وفى خمس صفحات تتناول نظرية الخلق المستمر وتجعل منها الفصل التاسع . ومن الميتافيزيقا للفيزيقا (الفصل العاشر) ثم مشكلة المعرفة وأخيرا مشكلة الأخلاق فى الفصل الثانى عشر وتكرر فى الفصل الأخير مشكلة الجمال لتتقل لنا ما كتبتة من قبل عن استطبيقا ديكارت وهو ما نجده لدى عثمان أمين وأبو ريان الذى يقدم لها — كمادته — هزم الدراسة ويشيد بهذا الفصل ضمن يشيد به من فصول هذه الدراسة (٣٣) .

ويكتب مآسى موسى عن « فلاسفة أوريبيون من ديكارت الى برجسون » ، والهدف من هذه الدراسات كما يخبرنا فى المقدمة القاء الضوء على ذلك الترابط الفكرى بين الفلسفة الاسلامية والحديثة

ولن شئت قل. تأثر الفكر الفلسفى الأوروبى الحديث بكثير من التراث الفكرى الاسلامى « الأمر الذى غفل عنه مؤرخو الفلسفة والمعنيون بشؤونها اغفالا تاما لا يختفر فى كثير من الأحيان » فهو يرى أن بعض الفلاسفة الأوربيون قد تبنا آراء ونظرات لها جذورا فى الفكر الاسلامى ولم يشيروا الى أصل هذه الفكرة وينبوعها لا من البعيد ولا من القريب »

يتناول ديكارت ويورد تقسيمه للفلسفة الى قسمين الالهية والطبيعية مبينا — لا أدري كيف — سبق فلاسفة الاسلام فى ذلك ويعرض لقواعد المنهج الأربعة مبينا أن ابن الهيثم وابن حيان قد سبقا ديكارت فى طريقته المنهجية وكذلك الحرائى فى التحليل والتركيب ويضيف الغزالى الى قائمة من سبقوا ديكارت « ويتحدث عن اثبات وجود الله » ويرى أن الأفكار الفطرية الموجودة فى العقل غير مكتسبة من التجربة مؤكدا أيضا سبق جابر بن حيان فى ذلك (٣٤) .

وبالإضافة الى هذه الأعمال للتي أفردت كتباً مستقلة لديكارت يمكن أن نعرض لكثير من الدراسات العربية التي عرضت للفيلسوف ضمن « فلاسفة الادهار » كما فعل حنا خباز الذى قدم لنا كثيرا من المؤلفات الفلسفية التي عرض فيها لديكارت فهو مفكر حديث ، الهى يتناوله فى الجزء الثانى من كتابه بعنوان الفلسفة فى الأعصر الحديثة تحت عنوان الدور الأول (تألية الكون) وفيه بابان الأول ديكارت والثانى ذرلرى ديكارت فى عدة فصول : ملخص ترجمته نقلا عن أردمن والثانى منهاجه نقلا عن لوس روجرس « الثالث نقطة المشروع الرابع عن وجود الله ، الخامس للمادة والعقل والسادس علاقة العقل بالمادة والسابع السيكلوجيا والثامن نظرة فى ديكارت وهذه الآراء مأخوذة من كتابه « الفلسفة فى كل العصور » من غير زيادة ولا نقصان (٣٥) . وقد جاء فى المقتطف عن هذا الكتاب بحق انه محاولة طيبة لوضع تاريخ للفلسفة باللغة العربية [فى الوقت الذى] ما زلنا فيه لا نجد من المشتغلين بالفلسفة ما يتصدى لتأليف مثل هذا الكتاب .

وخصص للدكتور محمد غلاب أستاذ الفلسفة بالجامعة الأزهرية — الذى درس الفلسفة بجامعة ليون بفرنسا وعضو الجمعية الفلسفية المصرية — فضلا عن ديكارت — فى كتابه « المذاهب الفلسفى للعظمى فى العصور الحديثة » الذى أصدره ١٩٤٨ — يشغل ثلث كتابه « يتحدث فيه عن شخصية ديكارت وحياته ويذكر لنا أحلام ديكارت ويشير الى مؤلفاته » ويتناول فى الفقرة الثانية فلسفته العليا متحدثا عن العقل « المنهج » الكوجيتو والحقيقة الالهية وبراهين وجود الله ونظرية الضمان الالهى »

وفى الفقرة ج يتحدث عن فلسفته الدنيا ، لو الطبيعة حيث يعرض للمادة ونشأة العالم الظاهرى وصلة النفس بالبدن « وفى الفقرة (د) يتناول فلسفته العلمية أو الأخلاق فتحدث عن الأخلاق التقليدية وللخير الأعلى ، والحرية الفردية « ويخصص الفقرة الأخيرة (هـ) للنقاش والجدل حيث يعرض نقدا للمنهج واعتراضات على ما بعد الطبيعة ونقد الطبيعة (٣٦) »

ويكتب كل من : عباس محمود العقاد وعادل للغضبان بمناسبة الذكرى المئوية الثالثة لوفاة ديكارت فى مجلة كتاب القاهرة ١٩٥٠ حيث يشبه العقاد فلسفة ديكارت بعمارة فخمة كل نوافذها تتلقى نور الشمس فى كل وقت من أوقات النهار « ويرى أن ديكارت توسط بين السلفيين والمحدثين ، لقد أدخل ديكارت فكرة الشك وما ترتب عليها من تقرير للفكر الإنسانى بعد أن كان فليسوف الحقوق وما ترتب على الاعتراف بحقوق الفكر من النصر الحاسم فى النظر الى طبائع الأشياء (٣٧) » ويتوقف عادل للغضبان عند المقال فى المنهج أرفع مؤلفات ديكارت شأنًا وأعظمها أثرا فهى صفحة مجد وفخار فى سفر التفكير الإنسانى كما أنها نذير ثورة فكرية على الأوضاع البالية والأساليب العتيقة التى ترمى الى خنق الفكر وضربه فقد شاء ديكارته بنشر رسالته هذه أن يحرر العقل وأن يطلقه فى فضاء

ويتناول توفيق الطويل فى كتابه الهام أسس الفلسفة ■ منهج البحث الفلسفى عند ديكارت ومدرسته « ويعرض منهج ديكارت وقواعده الأربعة التى تلافى بها النقص فى منطق أرسطو القياس ويعرف فى الباب الثانى من كتابه « منابع المعرفة وأدواتها » المذهب العقلى فى فلسفة ديكارت ومدرسته^(٢٩) . وهذا ما نجده أيضا فى كتاب محمد ثابت الفندى الذى افتتح للحوار مع الخضيرى حول الفلسفة الديكارتية ■ حيث يتناول فى كتابه « مع الفيلسوف » فلسفة ديكارت فى مواضع ■ فهو يخصص الفقرة (١٥) من كتابه للحديث عن الوجود عند ديكارت ■ ويذكر ديكارت فى حديثه عن امكان المعرفة ، وأصل المعرفة ، وأخيرا فى « النزعة للتصورية أو المثالية من ديكارت الى هيجل »^(٣٠) .

ويتناول أبو ريان ديكارت فى الفصل الرابع من الباب الأول فى كتابه تاريخ الفلسفة الحديثة وهو أطول فصول الباب وهو غرض تقليدى لحياته وذكر مؤلفاته وللفلسفة وموضوعها وشروط التفلسف الصحيح والمنهج وقواعده والميتافيزيقا وموضوعاتها^(٣١) . كما يشير الى دنكارت عدة اشارات فى مواضع متعددة من كتابه « الفلسفة ومباحثها »^(٣٢) . وبينما نجد العروض السابقة عروض عامة أقرب الى تاريخ الفلسفة نجد محمود زيدلن يوظف أفكار ديكارت فى النفس والجسد بحث فى الفلسفة المعاصرة^(٣٣) بينما تواصل نازلى اسماعيل العرض للتاريخى لديكارت فى كتابها « الفلسفة الحديثة رؤية جديدة » حيث تعرض فى أربع فقرات : حياته الفكرية ■ والتفسيرات المتعددة لفلسفته تحت عنوان ■ للفيلسوف بلا قناع ■ حيث تتناول التفسير الوضعى (وهو اصطلاح مخفف لمادى) ثم التفسير الدينى لفلسفته وأخيرا تقدم ما تسميه حقيقة هذه الفلسفة ■ وتتناول فى الفقرة الثانية ديكارت باعتباره فيلسوفا للمنهج ■ والثالثة تتناول فيلسوف التأمل وتتناول فى الفقرة الأخيرة مسألتين : مصادر فلسفة ديكارت حيث تبين أن للغزالى واحد ممن تأثر بهم ديكارت من فلاسفة العرب ■ والمسألة الثانية ديكارت فى عصره^(٣٤) .

ويعرض محمد عبد الرحمن بيصار فى الفصل الثالث من كتابه تأملات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة لديكارت اعتمادا على ما قدم عنه فى المكتبة العربية حيث ينقل لنا من المقال فى المنهج صفحات عديدة تتناول حياته وتتناول فلسفته « الشك واليقين ، للنفس والبدن » الله والعالم الخارجى (٤٥) .

ويستشهد عبد الغفار مكاوى فى كتابه لم الفلسفة « بأقوال مأثورة منها قول ديكارت « ان الفلسفة وحدها هى التى تميزنا عن الأقوام المتوحشين والهمجيين » وانما تقاس حضارة الأمة وثقافتها بمقدار شيوع التفلسف الصحيح فيها ولذلك فانه أجل نعمة ينعم الله بها على بلد من البلاد هى أن يمنحه فلاسفة حقيقيين » (٤٦) ويعرض لديكارت عدة مرات فى كتابه ويقدم لنا تعريفا له فى لوحة زمانية بمعالم تاريخ الفلسفة حيث يتناول المفكرون العظام فى « أطلس فلسفى » . وهذا ما يفعله أيضا مجدى للجزيرى الذى يذكر ديكارت عدة مرات فى سياقات مختلفة فى أكثر من كتاب . ويعرض لديكارت فى تناوله للفلسفة الحديثة فى الفصل الثانى من كتابه « مع الفلسفة » . وديكارت لم يكن مجرد مؤسس مذهب فلسفى بل كان فى المقام الأول رائد لثورة من أعظم الثورات الفكرية التى شهدتها للانسانية ، كما يكتب لنا فى « الفلسفة بنظرة حضارية » (٤٨) ويتكرر ذكر ديكارت فى سياق الحديث عن الفلسفة الحديثة فى كتاب عبد الحميد حسن « مدخل الى الفلسفة » عندما يعرض للنزعة العقلية « ويقدم صاحب كتاب « فى الفلسفة : اعلامها ومعالمها » تلخيص موجز مبسطا فى حديثهما الذى يتناول ديكارت وفلسفته (٤٩) .

ويعرض محمد باقر الصدر موجز دقيق لنظرية المعرفة الديكارتية فى كتابه « فلسفتنا » ينتقل من الشك الى التوصل لحقيقة التفكير ، الى اثبات وجود الله ويعلق على ذلك موضحا أن الكوجيتو وهو للقاعدة الأساسية التى أقام عليها ديكارت مذهبه ويقينه الفلسفى قد نقدها

لبن سينا^(٥٠) . ويقترب من هذا الموقف ما كتبه سليمان دنيا في مقدمة تحقيقه لكتاب ابن سينا الاشارات والتنبيهات القسم الثاني^(٥١) . ويكتب محمد عبد الله الشرقاوى في الفصل السابع من كتابه « مدخل نقدي لدراسة الفلسفة » عن المذاهب الفلسفية الغربية في العصر للحديث متاولا « ديكارت والفزعة العقلية »^(٥٢) . ويقدم محمد بدر في : تاريخ الفلسفة في المنطق وما بعد الطبيعة - الذي ألفه بالانجليزية ونقله للعربية حسين جسين « - عرضا تقليديا لديكارت وأفكاره »^(٥٣) .

ويتناول محمود حمدي زقزوق - الذي كتب أكثر من دراسة مقارنة بين ديكارت والغزالي - فلسفة ديكارت في كتابيه دراسات في الفلسفة للجديثة حيث يخصص الفصل الثالث لديكارت ومشكلة الشك . ويتناوله ثانية في الفصل الثاني من القسم الثاني من كتابه « تمهيد للفلسفة » في حديثه عن المذهب الثنائي .

ويرى حسن حنفي أنه اذا كان جيل سابق قد نقل ديكارت لأن للعقل هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس فجيلنا ينقل اسينيوزا لبيان كيفية أعمال العقل في الاستثنائات التي تركها ديكارت خارج الشك مثل العقائد والكتب المقدسة ورجال الدين والكهنوت والعادات والتقاليد ونظام الحكم كي نعلم ماذا يكون عليه حال الأمة اذا ما وجه العقل حياتها الخاصة والعامة .

هوامش وملاحظات ومراجع الفصل السابع

(١) برتراند رسل : تاريخ الفلسفة الغربية ج ٣ ترجمة د. محمد فتحى الشنيطى الفصل التاسع ص ١٠٤ - ١٢٠ للمهئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٩٧٧

(٢) اميل بيرييه : تاريخ الفلسفة الجزء الرابع ، القرن السابع عشر ، الفصل الثالث ترجمة جورج طرابيشي دار للطباعة بيروت ١٩٨٣

(٣) اندريه كريسون ديكرت ترجمة تيسير شايخ الأرض دار بيروت للطباعة والنشر بيروت ١٩٥٦ ، وترجمة ثانياً للدكتور حسن شحاته سعفان سلسلة لألف كتاب مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦١.

(٤) اندريه كريسون : تيارات الفكر الفلسفى من القرون الوسطى حتى العصر الحديث ترجمة نهاد رضا ، منشورات عويدات ١٩٨٢ الفصل الثانى من القسم الأول .

(٥) المرجع للمسبق الفصل الثالث من القسم الأول .

(٦) المرجع نفسه : الفصل الثانى ، القسم الثانى ص ١٨٩ - ١٩١.

(٧) المرجع نفسه : للفصل الرابع من القسم الثانى ص ٢٧١ - ٢٧٣

(٨) ستيورات هامشير : عصر العقل الفصل الرابع ص ٦٦ -

١١٠ ترجمة ناظم الطحان ، وزارة الثقافة السورية دمشق ١٩٧٥

(٩) ا. و. بن : تاريخ الفلسفة الحديثة ، ترجمة عبد المجيد

عبد للروحييم مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة ١٩٥٨ الباب الثانى ص ٥٣ - ٩٠

(١٠) اندره روبينه : الفلسفة الفرنسية ترجمة جورج يونس

سلسلة ماذا أعرف - منشورات عوندات بيروت - الفصل الثانى ص ٥٤ - ٦٧

(١١) جان فال : للفلسفة الفرنسية من ديكرت الى سارتر .

ترجمة فؤاد كامل دار الكاتب العربى ، القاهرة الفصل الأول

ص ٥ - ٤٢

- (١٢) هنرى توماس : لاعلام الفلسفة وكيف نفهمهم ترجمة
مترى أمين دار النهضة العربية القاهرة ١٩٦٤ ص ٢١٣ - ٢٢١
- (١٣) هنرى توماس ودانالى توماس : تراجم لاعلام الفلسفة
للغربية « ترجمة محمد بدران ، عثمان نويه » لجنة التأليف والترجمة
والنشر « القاهرة ١٩٥٥ الفصل السابع ص ١٢٠ - ١٣٤
- (١٤) كرين كرينتون : تشكيل العقل الحديث « الحركة العقلانية
ص ١٢٣ - ١٦٦ ترجمة شوقي جلال ل عالم المعرفة الكويتية »
- (١٥) ول ديورانت : قصة الفلسفة من أفلاطون الى ديوى
ترجمة فتح الله محمد المشعشع « دار المعارف بيروت ١٩٦٦
- (١٦) ول ديورانت : قصة الحضارة ج ٣٠ بداية عصر العقل «
الفصل (٢٣) ص ٣٢٠ - ٣٣٧ ترجمة محمد على أبو درة « لجنة
التأليف والترجمة والنشر »
- (١٧) ول ديورانت : قصة الحضارة ج ٣٤ « الفصل الحادى
والعشرين ، ترجمة محمد على أبو حرة ، لجنة التأليف والترجمة
والنشر القاهرة ١٩٨٠ ص ٧٤
- (١٨) المرجع السابق ص ٧٥
- (١٩) المرجع السابق ص ٧٦
- (٢٠) هنترميد : الفلسفة أنواعها ومشكلاتها ، ترجمة فؤاد
زكريا « نهضة مصر ١٩٦٩ ص ١٣٩
- (٢١) المرجع السابق ص ١٥٤ - ١٩٧ وما بعدها »
- (٢٢) جاك شارون : الموت فى الفكر الغربى ، الفصل الثانى
عشر ص ١١٩ - ١٢٤ ، ترجمة كامل يوسف ، عالم المعرفة الكويتية ١٩٨٤
- (٢٣) سارتر : المادية والثورة ، الجزء الخامس من مواقف
ترجمة عبد الفتاح الريدى ، منشورات دار الآدلب بيروت ١٩٦٥ ،
ص ٩٣ - ٩٤
- (٢٤) بول هازار : أزمة الضمير الأوروبى (١٦٨٠ - ١٧١٥)
ترجمة جودت عثمان ، محمد نجيب المستكاوى ، تقديم طه حسين ،
دار الشروق ص ١٠١ « ١٢١ - ١٣٣

(٢٥) المرجع السابق ص ١٣٤ - ٢١٦

(٢٦) جيمس كولينز : الله فى الفلسفة السنيّة ترجمة فؤاد كامل مكتبة مصر القاهرة ١٩٧٣ ص ٨٥ - ٩٦
(٢٧) فرانسوا جرايجور : المشكلات الميتافيزيقية الكبرى ، ترجمة نهاد رضا ، منشورات دار مكتبة للحياة بيروت د.ت. الفصل الرابع ص ٥٢ - ٥٣

(٢٨) ف ا سموس (وجماعة من الأساتذة السوفيت) : الفصل الثالث من موجز تاريخ الفلسفة : دار الفارابى بيروت ١٩٨٠ ص ١٦٠ - ١٦٦

(٢٩) مصطفى غالب : ديكرت : دار مكتبة الهلال بيروت ١٩٨٢
فما كتبه فى صفحة ١٥ موجود فى ص ١٧ : ص ٢٥ وما كتبه عن الله ص ٩٩ - ١٣٣ مكرر صفحات ١٥٩ - ١٦١

(٣٠) ففلسفة ديكرت تتخلق من العقل الذى يسبر أغوار المعرفة والعلم ويشع بنوره للشعشعائى فى عالم السموات والأرض ص

(٣١) د. مهدي فضل الله : فلسفة ديكرت ومنهجه نظرة تحليلية نقدية : دار الطليعة بيروت ١٩٨٣ ص ٦

(٣٢) المرجع السابق صفحات ١٧٨ - ١٨٠

(٣٣) د. رواية عبد المنعم عباس : ديكرت أو الفلسفة العقلية : دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ١٩٨٥ : مقدمة د. أبو ريان للكتاب .

(٣٤) د. موسى الموسوى : فلاسفة أوروبيون من ديكرت الى برجسون : دار المسيرة بيروت ١٩٨٠ ص ٧ - ٢٣

(٣٥) حنا خباز : فلاسفة الأدهار ، مطبعة الشمس القاهرة ١٩٣٣ ص ٥٦ - ٦٧ وهذا الكتب الذى يتناول عشرة مفكرين هما زعماء الفلسفة فى كل للأدهار مأخوذ من كتاب حنا خباز : الفلسفة فى كل العصور ، مطبعة الشمس ، القاهرة ١٩٣٣ ص ١٦٦ - ١٧٩

(٣٦) د. محمد غلاب : المذاهب الفلسفية العظمى فى للعصور

الحديثة • مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية • د. إحياء الكتب
العربية القاهرة ١٩٤٨ ص ٥٦ - ١٠٢.

(٣٧) عباس محمود العقاد : ديكرت والفلسفة للحديثة ،
مجلة الكتاب • القاهرة المجلد ٩ ١٩٥٠ ص ٢٩٥ - ٣٠٢

(٣٨) عادل الغضبان : رينيه ديكرت دراسة بمجلة الكتاب
للقاهرية • المجلد ٩ عام ١٩٥٠ ص ٢٩٣ - ٢٩٥

(٣٩) د. توفيق الطويل : أسس الفلسفة • دار النهضة العربية
القاهرة ص ١٤٧ - ١٥٢

(٤٠) د. محمد ثابت الفندى : مع الفيلسوف • دار النهضة
العربية للطباعة والنشر بيروت ١٩٨٠ ص ١١٤ - ١١٨ ، ١٤٣ - ١٦٩ •
١٨٦ - ١٨٦

(٤١) د. محمد على أبو ريان : تاريخ الفلسفة الحديثة •
الباب الأول ، للفصل الرابع • دار الكتب الجامعية الاسكندرية ١٩٦٩
ص ٥٦ - ٩٠

(٤٢) د. محمد على أبو ريان : الفلسفة ومباحثها • دار
الجامعات المصرية ط ٣ الاسكندرية ١٩٧٤ ص ١٦ ، ٥٧ ، ١١٩ - ١٢٠ •
١٥٠ - ١٥٢ ، ١٦٥ - ١٧٢

(٤٣) د. محمود زيدان : في النفس والجسد • بحث في
الفلسفة المعاصرة •

(٤٤) نازلي اسماعيل : الفلسفة الحديثة رؤية جديدة •
مكتبة الحرية الحديثة ، جامعة عين شمس للقاهرة ١٩٧٩ الفصل الثاني
ص ٧٣ - ١٣٧

(٤٥) د. محمد عبد الرحمن بيسار : تأملات في الفلسفة
الحديثة والمعاصرة ط ٢ مكتبة الأنجلو المصرية للقاهرة ١٩٧٢ للفصل
الثالث ص ٥٠ - ١٠٢

(٤٦) د. عبد الغفار مكاوى : لم الفلسفة ■ منشأة المعارف
بالاسكندرية ١٩٨٠ ص ٧ - ٢٥ ، ٢٦ ■ ٣٠ وص ١٥٢ - ١٥٣ .

(٤٧) د. محمد مجدى الجزيرى : مع الفلسفة . مكتبة
ممدوح للطباعة دت ص ٨٦ - ٨٧

(٤٨) د. محمد مجدى الجزيرى : الفلسفة بنظرة حضارية .
مكتبة ممدوح للطباعة طنطا ١٩٨٣ ص ١٤٧ - ١٥٤

(٤٩) عبد الحميد حسن : مكتبة سعيد رأفت ■ عين شمس
القاهرة ١٩٧٧ ، الفصل الثالث ص ١٧٤ - ١٨٠ ، ٢٣٦ - ٢٣٩

(٥٠) محمد باقر الصدر : فلسفتا ط ٣ دار الفكر بيروت ١٩٧٠
انظر صفحات ١٠٤ - ١٠٨ حيث يعرض لنظرية المعرفة الديكارتية ■

(٥١) د. سليمان دنيا : مقدمة تحقيقه كتاب ابن 'سيناء'
الاشارات والتنبهات ■ القسم الثانى ، دار المعارف بالقاهرة ■
المقدمة صفحات ٢٨ - ٨٠

(٥٢) د. محمد عبد الله الشرقاوى : مدخل نقدى لدراسة
الفلسفة ■ مكتبة الزهراء القاهرة ١٩٨٨ ، الفصل السابع ص ١٣٥ -
١٤٣ ، ١٤٩ - ١٥١

(٥٣) محمد بدر : تاريخ الفلسفة فى المنطق وما بعد الطبيعة
نقله للعربية حسن حسين ، المطبعة المصرية ص ١١٧ - ١٣٢

(٥٤) د. محمود حمدي زقزوق : دراسات فى الفلسفة الحديثة ■
دار الطباعة المحمدية ١٩٨٨ الفصل الثالث ص ٥٧ - ١٤٠

(٥٥) د. محمود حمدي زقزوق : تمهيد للفلسفة ، مكتبة الأنجلو
المصرية القاهرة ١٩٨٦ الفصل الثانى من القسم الثانى مبحث الوجود
للذهب الثنائى : ديكارت ص ١١٢ - ١٢٢

الفصل الثامن

ديكارت والفلاسفة العرب

الفصل الثامن

ديكارت والفلاسفة العرب

مقدمة :

ترداد حيرة الباحث من تلك المقارنات الكثيرة للتي تعقد بين ديكارت والفيلسوف الفرنسي مؤسس الفلسفة الحديثة وبين غيره من للفلاسفة السابقين عليه . فقد انتشرت تلك الظاهرة في فكرنا المعاصر وازدادت بشكل لم يسبق له مثيل لدى كثير من الباحثين الذين يتوهمون أن دورهم يقتصر على محاولة اقتناص فكرة من هنا تتفق وفكرة من هناك ، أو أن هناك رأيا قال به فيلسوف قديم سبق به فيلسوفنا حديثا . وكأن مهمتنا فقط هي التهميش على الفكر الغربي ورده الى أصول اسلامية أخذ عنها . وهي ظاهرة لم نصادفها لدى الفلاسفة المسلمين الأوائل الذين تحددت علاقاتهم بالفكر السابق عليهم في تمثل وتعمق ما جاء به من آراء ونظريات ، ثم مناقشتها والاضافة اليها وتطويرها واستخدامها في مجالات تتجاوز المجالات التي اقتصر عليها أصحاب هذا الفكر . فقد أخذوا عن اليونان أفكارهم في : الطبيعة والمبدأ الأول والمحرك الذي لا يتحرك وصاغوها في نظرياتهم عن الوجود وواجب الوجود وممكن الوجود وتحديثوا عن مراتب الوجود والجوهر والعرض والجزء الذي لا يتجزأ في اطار حديثهم عن قدم وحدوث العالم وتوفيقهم بين العقل والوحي . وهي مجالات تجاوزت ما هدف اليه فلاسفة اليونان ، أي انهم تعاملوا مع أفكار وليس مع أشخاص ومن هنا لا نجد لديهم تلك النزعة في ربط أفكار فيلسوف عربي بنظيره اليوناني السابق عليه تلك الظاهرة التي انتشرت بيننا الآن ومن هنا تميزوا علينا وقدموا لنا فلسفة اسلامية عربية متميزة .

ان الفكر الفلسفى تراث لانسانى متكامل يبنى فيه اللاحق ويكمل ما بداه السابق فى حوار خلاق بين الأفكار المختلفة . الا أن ارجاع أفكار وفلسفات معينة لأصول سابقة عليها والجزم بانها المصدر الأساسى لهذه الفلسفة أو تلك فهمى مسألة تجاوزها للعلم وأصبحت علاقة التأثير احدى مخلفات المنهج التاريخى التى لا تقوم على التحقق للعلمى . وتختلف مسألة التأثير والتأثر عن الإشارة الى وجود تشابه عقليا أو لفظيا . فالتحقق العلمى من مسألة التأثير والتأثر يحتاج الى كثيرا جدا من الأدوات التى قد لا يمتلكها من يلقى بهذه الأحكام السريعة . ولدينا أمثلة كثيرة تكاد تمثل تيارا قويا لدى باحثينا تميل الى الربط بين الفلسفة العرب والمسلمين والفلاسفة الغربيين المحدثين مؤكدا مسبقية اخوائل وأنهم مصدر أفكار المحدثين : غافكر هيوم

Hume فى العلية أساسها الغزالى وأفكار ديكارت فى : اللهك والمنهج وتمايز النفس عن البدن ترجع الى غيره من الفلاسفة العرب حتى كاد للرجل أن يقول بما جاء لدينا من أفكار ، لقد ازدادت المؤثرات الاسلامية فى فكر ديكارت بحيث أصبحت لا تشمل الفلاسفة والعلماء والصوفية والمتكلمين فحسب بل أيضا الصحابة وآل البيت . وقبل أن نعرض لهذه المقارنات التى تربط بين أبى الفلسفة الحديثة والفلاسفة العرب مناقشين ومحللين كل من طبيعتها وأسبابها وغاياتها سوف نسعى لتحديد البداية التاريخية لهذه الظاهرة وكيف نشأت ، حيث هنا كما فى كثير من عناصر الدرس الديكارتى فى الثقافة العربية المعاصرة هناك عودة الى الفكر العربى الذى يسعى بعض باحثيه الى بيان علاقة ديكارت بالفكر الوسيط للسابق عليه حيث يربط جيلسون وكواريه بينه وبين أوغسطين بل هناك أيضا من يعود ببعض أفكاره الى أفلاطون^(١) .

قدم بعض أساتذة الجامعة الأهلية القديمة من المستشرقين فى دروسهم الفلسفية عرضا للمذاهب المختلفة وانطلاقا من خلفياتهم الاستشراقية والماهم ببعض كتابات الفلاسفة المسلمين التمسوا لها ما يماثلها لدى غيرهم من فلاسفة الغرب المحدثين . ويقابلنا فى البداية

لويس ماسينون الذى كان مولعا بعقد مثل هذه المقارنات ففى محاضراته عن « تاريخ المذاهب الفلسفية فى الجامعة الأهلية » يقارن ديكارت بنصير الدين الطوسى فى حديثه عن تاريخ الاصطلاحات الرياضية فى المحاضرة السادسة^(٢) ، ويعود فى المحاضرة العشرين للقول أن حقيقة الإنسان هى الروح كما قال النظام وهذا عين مذهب ديكارت^(٣) وقد تابعه فى ذلك محمد عبد الهادى أبو ريده فى دراسته عن النظام ولبرايم مذكور فى الجزء الثانى من كتابه « الفلسفة الإسلامية منهجا وتمجيحا » حيث شبه ديكارت بالنظام^(٤) وكما فعل ماسينيون فعل جلالزا المستشرق الأسباني الذى تولى التدريس بالجامعة القديمة من عام ١٩١٤ — ١٩٢٠ وانعكست هذه المقارنات — وإن كانت فى حدود الأفكار — فى أول دراسة فلسفية نال بها صاحبها الدكتوراة من الجامعة الأهلية وهى دراسة « التصوف والأخلاق عند الغزالي » التى قدمها زكى مبارك فقد قارن فى الباب الثالث عشر منها بين الغزالي والمحدثين وتوقف طويلا أمام مقارنته بديكارت : فأقرب للفلاسفة شبيها بالغزالي هو ديكارت « ... ويمعى زكى مبارك الفرق بينهما جيدا . » فالغزالي خرج من شكه بطريقة لا تصل بأحد الى يقين خرج من شكه بنور الله ونور الله هذا لا يعرفه العلم حتى يضمه الى ما لديه من أصول ... ومادام الغزالي لم يرجع عن شكه هذا بنظم دليل وترتيب كما قال فمن العبث أن يستعين بالعقل والمنطق ليخرج من ظلمات الشكوك . وهذا يناقض ما فعله ديكارت للخروج من شكوكه ... وكذلك كان الغزالي سببا لخمود الفلسفة فى الشرق بينما كان ديكارت سببا لنهوضها فى الغرب »^(٥) .

وأثارت العلاقة بين ديكارت والغزالي كثيرا من المناقشات بين خريجي الدفعة الأولى من طلاب الفلسفة بالجامعة المصرية (الحكومية) . وكثرت المقالات بين مختلف الأطراف فى الدفاع عن هذه القضية وتأكيداتها ، أو رفضها والبحث عن فيلسوف آخر يكون أكثر قربا من ديكارت . لقد بدأ محمد ثابت الفندى — متابعا فى ذلك زكى مبارك — مقارنة الغزالي بديكارت على الأسس التالية :

١ - ان المقال فى المنهج الذى ألفه ديكارت ليعين للناس الطريق
(المنفذ من الضلال) شبيها بما قدمه الغزالى فى منقذه الذى يعد
منهجاً Methode ولنا فى قول الغزالى لئن الشكوك هى الموصلة
اليقين أقوى مبرر لهذه التسمية .

٢ - ان بواعث الشك لديهما واحدة ، بل ان مسألة مقارنة اليقظة
بالأحلام قد قال بها للغزالى أيضا .

٣ - بحث كل منهما عن اليقين وقد وجده ديكارت فى الكوجيتو
والغزالى فى نور الله مفتاح أكثر المعارف^(٦) .

ويرد عليه محمود الخضيرى بصحيفة للجامعة متناولا مقارنة
ديكارت بالفلاسفة العرب ، وهل المقارنة بينه وبين الغزالى ممكنة .
ويتناول العلاقة بين ابن سينا وديكارت . ويرى الخضيرى ان منهج
ديكارت لم يسبقه اليه أحد فى الشرق ولا فى الغرب ذلك لأن هذا
المنهج تطبيق موفق للرياضيات على مناهى الفكر . ويرى أن شك
ديكارت يختلف عن شك الغزالى ، وبعد بيان اختلافها يعقد لنا مقارنة
بين ديكارت وابن سينا^(٧) ونجد هذه المقارنة ثانياً فى مقدمة ترجمته
للمقال فى المنهج . ثم يرد الفندى ثانياً مؤكدا تشابه ديكارت والغزالى
ويطلق على الزد الخضيرى مرة أخرى وهكذا تحفر فكرة المقارنة مجرى عميقا
فى الكتابات العربية وتستمر بأشكال متعددة لدى كثير من الباحثين .
وتتمتع لتشمل غالبية الفلاسفة العرب فأصحاب الاتجاه المادى
العقلانى يربطون ديكارت بابن رشد كما نجد لدى حسين مروة الذى
يشير الى ذلك فى النزعات المادية فى الفلسفة الاسلامية^(٨) .
ويشير بعض الأساتذة المغاربة مثل الحبابى لديكارت وقوله العقل أعدل
الأشياء قسمة بين الناس حين يتناول فلسفة ابن طفيل^(٩) .

ولا تتوقف المقارنة بين ديكارت من جهة والغزالى وابن سينا من
جهة أخرى عند رائد الدراسات الديكارتية وصاحب الجوانية بل تتسغ
مقارنة ديكارت بغيره من للفلاسفة المسلمين كما نجد ذلك فى كتبه

المتعددة * ففي يوميات جوانيه يخبرنا بوجود وجوه للشبه كثيرة بين ديكارت وحجة الاسلام^(١٠) وفي العدد الذى خصصته مجلة الثقافة فى ذكرى ابن سينا يقدم لنا بحثا مقارنا (بين لنية ابن سينا وكوجيتو ديكارت) تلك المقارنة التى تتكرر فى بحث الدكتور تيز اندروات أستاذة الفلسفة العربية فى جامعة جورجيتان بواشنطن^(١١) . وبالإضافة لهذه المقارنة بين ديكارت والغزالي وابن سينا يواصل عثمان أمين مقارنته الديكارتية فى كتاب « شخصيات ومذاهب فلسفية » حيث تتفق القاعدة الثالثة من قواعد منهم ديكارت مع الفارابى^(١٢) . ويتناول نظرية ديكارت فى الحرية فى كتابه « رائد للفكر المصرى » مقارنا إياها بما جاء لدى الأستاذ الامام فى رسالة التوحيد^(١٣) . وهذا ما نجد أيضا فى عرض عثمان أمين للتأملات فى الفلسفة بالعدد الأول من تراث الانسانية « فقد تجلى أثر هذه الفلسفة [الديكارتية] عند الأستاذ الامام فى السنوات الأولى من هذا القرن »^(١٤) .

ونعرض فى الفقرات القادمة للكتابات التى تناولت علاقة ديكارت بالغزالي وابن سينا وفلاسفة العرب المسلمين ثم للدراسات التى تناولت فلسفة ديكارت وأفكاره المختلفة بالمقارنة مع بعض ما جاء فى علم الكلام والتصوف والعلماء والرياضيين العرب من آراء ونظريات .

أولا - ديكارت والغزالي :

لازلت مستمرة الدراسات التى تعقد للمقارنة بين الغزالي وديكارت منذ كتب زكى مبارك يقارن بينهما حتى اليوم * الا أن الدراسة الأساسية التى كتبها محمود حمدي زقزوق « المنهج الفلسفى بين للغزالي وديكارت » - وهى نفس موضوع رسالته للدكتوراه بالامانة^(١٥) - هى أوفى ما كتب فى هذا المجال ويهدف زقزوق من كتابه كما يخبرنا الى :

أولا : بيان مدى تطابق أفكار كل من الغزالي وديكارت فيما يتعلق بالشك المنهجي وفي النتائج التي خرج بها كل منهما .

ثانيا : الدعوة الى اعادة النظر في الحكم على الغزالي الذي قيل عنه انه هدم للفلسفة في الشرق بينما احيا ديكارت الفلسفة في أوروبا في العصر الحديث . ويرى أن الغزالي لو كان قد فهم جيدا لكان له تأثير ايجابي في مسار الفكر الاسلامي يوازي تأثير ديكارت في الفلسفة الحديثة (١٦) .

ولتدعيم رؤية يشير الى الأستاذ المؤرخ التونسي عثمان الكعاك الذي اكتشف في مكتبة ديكارت ترجمة كتاب « المنقذ من الضلال » وقد وضع خط تحت عبارة « الشك أول مراتب اليقين » وكتب على الهامش « يضاف الى منهجنا » ويضيف أن هذا ما أكدته الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة (١٧) . ويشير أيضا الى كتاب سلفادور غومث نوجالس « الفلسفة الاسلامية وتأثيرها الحاسم في فكر الغرب أثناء العصور الوسطى » الذي ترجمه عثمان الكعاك (١٨) . والذي يوضح فيه صاحبه تأثيرها الميتافيزيقا الاسلامية في أوروبا ويبين أن كتاب المنقذ من الضلال للغزالي قد ترجم منذ عهد مبكر الى اللاتينية وان عبارة الغزالي « الشك أول مراتب اليقين » صارت عند ديكارت

le doute est le premier pas Vers la certitude

وهو يقصد من وراء الكشف عن تأثير ديكارت بالغزالي أن يكون ذلك دافعا لنا الى نهضة فلسفية جديدة (١٩) . وهو يرى أن ما بين الغزالي وديكارت من وجه شبه لا يقتصر فقط على منهج الشك بل يتعداه الى نطاق أوسع وأعمق ، وهو أهمية هذا الشك المنهجي في تأسيس فلسفتها وهو موضوع لم يلتفت اليه أحد من الباحثين حتى الآن . وقد كتب زقزوق عدة أبحاث في هذا المجال (٢٠) .

ويبين محمد شريف في « الفكر الاسلامي منابعه وأثاره » تأثير الغزالي على ديكارت — بل يتجاوز ذلك التأثير كل الفلسفة الحديثة —

ويرى أنه يمكن تقدير فلسفة الغزالي وأفكاره إذا لاحظنا حقيقة مهمة هي أن الغزالي وضع كل الملامح الرئيسية للفلسفة الغربية مبتدئة من ديكارت الى برجسون ويستشهد بأراء هنرى لويس Henry Lewis الذى تحدث فى كتابه « تاريخ الفلسفة » عن احياء علوم الدين « للغزالي فأبرز الى أى مدى اعتمد الفلاسفة الغربيون على آراء الغزالي فى دراساتهم قال : ان هذا المؤلف يحمل العناصر العلمية وطريقة البحث التى ظهرت فيما بعد فى كتاب ديكارت المقال فى المنهج » (٢١) . ويوضح لنا ان الالتقاء بين أفكار ديكارت وأفكار الغزالي لم يجرى عفوا وانما نتيجة طبيعية لتعرف الأول على أفكار الثانى خلال الترجمات المتعددة (٢٢) . وانهما يتفقان فى بعض الخطوات الفكرية عن للشك (٢٣) ، وان الشك عند كليهما لم يكن للمهدم وانما كن وسيلة للمعرفة والوصول الى الحقائق . . وان ديكارت وتلميذه اسبنيوزا يتبعان رأى الغزالي يتعلق بصفات الله وصلتها بذاته (٢٤) .

ويقارن زكى نجيب محمود الغزالي بديكارت ويكون . لقد عاش الغزالي فى القرن الحادى عشر الميلادى وجاء بعده بأكثر من خمسة قرون أمامان فى أئمة المنهج العلمى هما ديكارت فى فرنسا وبيكون فى انجلترا ومع ذلك فيكاد لا يكون فى منهجها نقطة واحدة لم يوردها الغزالي شرطا من شروط النظرة العلمية . ويقارن فى صفحات طويلة الغزالي بديكارت فى المعقول واللامعقول (٢٥) كما فى قوله : « اقرأ للغزالي العبارات الآتية وقارنها بما تعرفه عن أصول المنهج عند ديكارت وبيكون » (٢٦) . . ولتعد الى المنهج للديكارتي المعروف فى هيكله وتقضياته وقرأ للغزالي عن هذه الخطوات نفسها ، الشك فى المعلومات التى سبق لنا أن حصلناها عن طريق العقل (٢٧) . لنعد الى تشكك الغزالي وديكارت (٢٨) . . وهكذا رسم لنا الغزالي طريقا للشك المنهجى لا نرى بعده شيئا ننسبه الى ديكارت (٢٩) .

ونجد مثل تلك الاشارات فى كتاب محمد ابراهيم الفيومى الإمام الغزالي وعلاقة اليقين بالعقل » (٣٠) . وفى الدراسة التى

خصصها محمد مبارك لـ « منهجية الشك بين الغزالي وديكارت » (٣١).
 إلا أن الموقف المتميز الذي ينبغي أن نشير إليه والذي ينتقل بنا من
 التأثير بين الغزالي وديكارت إلى التشابه بينهما هو الذي يقدم محمد
 عزيز النصابي في « ورقات عن فلسفات إسلامية » . يقول موضحا
 في القسم الثالث من كتابه « إلى أي مدى أثر الغزالي في الفكر
 الأوربي » . لقد وقع شيء بين الغزالي وبعض المفكرين (ديكارت
 ويسكال) يصعب تسميته (تأثيرا) لكنه تشابه مدهش (٣٢) .
 « فالتشابه جلي بين الغزالي وديكارت بالذات في قضايا منهجية على
 الخصوص الشك للوصول إلى الحقيقة ، وقواعد المنهج » ويخصص
 فقرة هامة عن ديكارت والغزالي (٣٣) حيث يبين نقاط الالتقاء بين النسقين
 الديكارتي والغزالي ، وأن المقارنة بين الغزالي وديكارت للتي تتكرر
 كثيرا وللتي تستحق أن ينظر إليها نظرة متمعة هي قضية الشك .
 أن التشابه (التأثير) بين الغزالية والديكارتيية جلي لا مرء فيه
 من حيث منهج الشك الذي يقرب بين النسقين ويجعلهما يهدفان معا
 إلى تحقيق غاية تقربهما بقدر ما تبتعد عنهما (٣٤) وأن نقاط الاتفاق
 بينهما أكثر من نقاط الاختلاف .

وهذا الموقف نجده أيضا في الدراسات التي تناولت ديكارت
 وابن سينا والتي نعرض لها في الفقرة القادمة وللتى ركزت على
 التشابه بين الفيلسوف ليس في الشك ولكن في إثبات وجود وتمايز
 للنفس .

ثانيا : ديكارت وابن سينا .

تتجاوز المقارنات التي تعقد بين ديكارت والفلاسفة العرب
 المسلمين مسألة التأثير الشخصي إلى بيان أسبقية وتأثير الحضارة
 العربية الإسلامية على الغرب . وفي دراسة تحمل عنوان من هذا
 النوع « أثر العرب والإسلام في النهضة الأوربية » يبين الدكتور

ابراهيم مذكور هذا الأثر فى الفلسفة من خلال أفكار رئيسية مثل :
 للوجود والماهية « انفس وغيرها » فالتفرقة بين الوجود والماهية
 من الأفكار الاسلامية الخالصة صادف نجاحا لدى اللاتين ويرجع
 ذلك الى صلتها بفكرة الالهية والتعويل عليها فى البرهنة على وجود
 الله ... فالوجود ليس جزء من ماهية الشيء اللهم الا بالنسبة لله » .
 ويرى مذكور أن ذلك يذكرنا بالدليل الانطولوجى عند ديكارت^(٣٥) .
 ويبين أن انفس عند ابن سينا وحقيقتها وخلودها كان لها صدى
 لدى كثير من المفكرين المسيحيين خاصة برهان « الرجل المعلق » الذى
 مهد دون نزاع لفكرة الكوجيتو الديكارتية^(٣٦) . وحين يتحدث - فى
 الجزء الأول من كتابه « فى الفلسفة الاسلامية » - عن الرجل الطائر
 أو المعلق فى الفضاء يبين أن برهنة ابن سينا كبرهنة ديكارت قائمة
 على أن الادراكات المتميزة تستلزم حقائق تصدر عنها وان الانسان
 قد يستطيع أن يتجرد من كل شيء اللهم الا من نفسه التى هى عماد
 شخصيته وأساس ذاته وماهيته^(٣٧) . ويقارن بين برهان ابن سينا
 وما جاء فى التأملات من حديث عن الكوجيتو وبعد أن يعرض لبرهنة
 ديكارت يبين أن القارىء لا يجد صعوبة فى أن يدرك وجود الشيء
 بينهما وبين البرهنة للسنيابية^(٣٨) .

ويوجه اللوم الى غيره من الباحثين الذين لم يدركوا هذه الصلة
 مثل ليون بلنسية Blancher الذى استطاع فى سعة وتفضيل
 جديرين بالاطراء بيان الأفكار التى سبقت الكوجيتو الديكارتى ومهدت
 له فى « je pense dans je mis » les antécédents historiques du
 غير أنه فاتته أن يشير الى الصلة بينه وبين برهان
 للرجل الطائر^(٣٩) . بينما حاول المستشرق الايطالى فولارنى
 Fourloni أن يتلقى هذا النقص فكتب فى مجلة Islamica
 فصلا عنوانه « ابن سينا والكوجيتو الديكارتى » يرجع فيه أن
 ديكارت لم ينتبه الى ابن سينا عن طريق جيوم الافرنى فقط بل
 اهتدى اليه أيضا فى ثنايا مؤلفات روجر بيكون « وسواء أوقف

ديكارت على ابن سينا مباشرة أم من طريق غير مباشر فكل الدلائل قائمة على أن برهان الرجل للطائر جديرا بأن يعد بين الأفكار التي سبقت الكوجيتو الديكارتى ومهدت له كما يرى ذلك أيضا جيلسون^(٤٠).

ويتناول المذكور فى الفصل الرابع من كتابه موضوع النفس وخلودها عن ابن سينا ويعرض للصلة بين الجسم والنفس مبينا أن فسيولوجيا ابن سينا قد امتدت الى التاريخ الحديث وفى هذا ما يربطها بالفسيولوجيا التي نراها فى كتاب انفعالات النفس لديكارت فابن سينا مهده للفسيولوجيا السيكلوجيا عند ديكارت^(٤١) فالروح الذى قال به لا يكاد يختلف عن الروح الحيوانى لديكارت ، والقلب ~~من~~ افيلسوفين مبعث للنشاط الحيوانى ومركز القوى النفسية فالانفعال الوجدانى وليد تغيرات فى حركات القلب ونتيجة تفاعل خاص بين العقل والجسم^(٤٢) وهكذا كلما أمعنا فى دراسة علم النفس السينوى لمسنا وجوه شبه والتقاء بينه وبين بعض النظريات الديكارتية فابن سينا ببرهان الرجل المعلق فى الفضاء يسبق الكوجيتو ويمهد له وبتفرقة بين الجسم والنفس يضع أساسا لثنائية ديكارت وقسمة الجوهر الى مادة وروح ، ويهيم أخيرا ببحوثه الفسيولوجية لفكرة الروح الحيوانى وللوسائل الأخرى التى شاء ديكارت أن يحل بها مشكلة الصلة بين الجسم والنفس .

ونفس هذا الموقف نجده فى اشارة سريعة فى مقدمة تحقيق محمد ثابت للفندى لرسالة ابن سينا « فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها »^(٤٣) ولدى محمود قاسم فى حديثه عن براهين ابن سينا على وجود النفس حيث يقارن بينه وبين ديكارت فى الفقرة السابعة من الفصل الأول من كتابه دراسات فى الفلسفة الإسلامية^(٤٤) كما يتناول جميل صليبا فى المحاضرة الخامسة من كتابه « من أفلاطون الى ابن سينا : محاضرات فى الفلسفة العربية » نظرية النفس عند ابن سينا « ويعرض لفكرة الرجل المعلق فى الفضاء » ويرى أنها

من بين الأفكار التي سبقت للكوجيتو الديكارتي وفي حديثه عن « نظرية ابن سينا في السعادة » المجازرة السادسة بين أن رأى ابن سينا في اللذة شبيه برأى ديكارت^(٤٦). وهذا ما يظهر لدى أستاذة الفلسفة العربية بجامعة جورجتاون تريزان دورانت التي تحاول مقابل إنكار البعض قيمة الفلسفة العربية القاء نظرة على بعض النصوص عند ابن سينا وديكارت لتأكيد قيمة الفلسفة العربية وسبب اختيار ابن سينا لأنه « ليس شارحا لأرسطو » وديكارت لأنه كان حريصا على تمييز نفسه ورفض الخلفية الاسكولائية التي تربى عليها ومن هنا جاءت المقارنة بينهما * وهي تركز على قضية العقل والجسم ، أو النفس والبدن اعتمادا على باب النفس من الشفاء والمقال في المنهج والتأملات وترى أن كل من ابن سينا وديكارت حاول اثبات تمايز النفس عن البدن وتلك هي قضيتها الأولى^(٤٧) محور بحثها .

ويفيض سليمان دنيا في بيان العلاقة بين ديكارت وابن سينا بل والغزالي أيضا انطلاقا من رغبته في رد الفلسفة الحديثة إلى أصولها لدى القدماء * وهو يرى أن ديكارت يوافق في ذلك تمام الموافقة^(٤٨) ويستشهد بفقرة طويلة من التأملات بين فيها ضرورة إيجاد منهج لبيان الحجج القديمة لاثبات وجود الله * وتأكيد فكرته الأساسية من أن ما في الفلسفة الحديثة (وهي هنا فلسفة ديكارت) موجودا لدى القدماء الفلاسفة المسلمين * يعرض لموضوع الشك خاصة الغزالي * ويعرض بعد ذلك للكوجيتو أو ادراك المرء لوجوده ليبين سبق ابن سينا لديكارت في ذلك^(٤٩) ويقارن بينهما مقارنات طويلة ، فالإنسان يدرك نفسه بالبداية عند كل منهما مع فرق ضئيل بين طريقتهما في اثبات هذه الحقيقة * ويعرض لاثبات ديكارت لوجود الله ويبين أنه يلتقى مع ابن سينا في إمكان اعتبار النفس وحدها طريقا لاثبات الاله^(٥٠) ويرى أن ذهاب ديكارت إلى أن وجود الجوهر منجحة من الله شبيه بما ذهب إليه ابن سينا في هذا الشأن^(٥١)

ويتحدث سليمان دنيا بعد ذلك عن ديكارت وكأنه أخذ للوعاظ

والقديسين وأولياء الله الصالحين . بشكل يذكرنا بما كتبه ظه حسين
عن نيكارت في كتابه « من بعيد » ، وان كان الفرق شاسعا بين ما
كتبه عميد الأدب العربي ووكيل أصول الدين ، فالعميد يستنخر من
تلك للصورة الساذجة التي تقدم لديكارت بينما الوكيل على قلة ما
قرأ عن ديكارت — كما يخبرنا — يرى فيه بجوار الجانب الفلسفي
جانب يتلف الى ملء قلوب الناس بالأمل في حياة أخرى بعد الموت .
ويحس فيه حرارة العاطفة ورغبة في هداية الناس ، هنا نرى كيف
تنتقل بفيلسوف العصور الحديثة والعلم الحديث صاحب قواعد لهداية
للعقل الى قديس طيب يهدف الى هداية الناس ، كلامه أشبه بكلام
مؤمن عميق الايمان منه بفيلسوف متشكك (٥٢) .

ونجد مقابل هذا العدد الوفير من الدراسات التي — اهتمت
بمقارنة ديكارت بابن سينا — بعض للباحثين الذي رفضوا الانسياق
الى اغراء مثل هذه المقارنة وسلوك هذا المسلك الوعر . فقد رفضت
زينب الخضيرى في كتابها « ابن سينا وتلاميذه اللاتين » أن تنتقل من
تشابه بعض قضايا ابن سينا مع ديكارت الى تأكيد تأثيره عليه تقول :
« قد أغرائى في بداية بحثى التشابه بين بعض قضايا ابن سينا وقضايا
ديكارت ولكننى تراجعته عن ذلك لتقديرى ان ابن سينا لم يمثل له
صدمة فكرية جعلته يقبل عليه محاولا تقييمه كما هو الحال مع جيوم
دوفرنى ، كما أنه لم يشكل عند الفيلسوف الفرنسى محورا كما هو
الحال مع القديس توما الاكوينى . . . فقد تبين بعد أن قطعت شوطا
في هذا المقام ان موقف كل منهما كان مختلف عن الآخر فان سينا
ثار على التراث المشائى الا أنه لم يثر على كل أنواع للتراث كافة اذ
استبدل التراث الفارسى بالتراث المشائى » أما ديكارت فقد لفظ
التراث الأرسطى وقاطع كل تراث فلسفى سابق أى كانت ثورته
شاملة وجذرية تماما من أجل هذا عدلت عن القيام بهذه المقارنة
المغرية بين موقف الشيخ الرئيس وموقف أبى الفلسفة الحديثة
من التراث (٥٣) .

وينتصح لدى غانم هنا موقفا متميزا يهمننا أن نشير اليه في تناوله لما نحن بصدد من علاقة الفلسفة الحديثة بمفهوم العقل عند ابن سينا فهو يحدد لنا منذ البداية في دراسته التي تحمل نفس العنوان ان جوهر مهمة البحث العلمى رؤية المعايير والتناقضات والتكاملات وربط كل منها ماضى بما هو قائم أى بالتاريخية الحاضرة وبما سيكون . فنحن لا نلجأ الى ماضى لنبحث فيه عن حلول لما هو قائم أو لنثبت ابداعا كان أجدادنا سباقين اليه : بل نتوخى الرؤية العلمية الواضحة فى كيفية كون ما سبق جزء لا ينزع عن الكلية التاريخية التى هى حضارتنا . ثم يعرض فى القسم الأول من دراسته لمحاولات الربط بين الفلسفة للحديثة ومفهوم العقل عند ابن سينا ويحاول فى القسم الثانى ايضاح نوعية علاقة جديدة مع ما طوره ابن سينا فى مفهوم العقل حين جعل الوعى أساسا للعقل . ويبين ان فولارنى العالم الايطالى هو أول من ربط مفهوم العقل فى الفلسفة الحديثة والفلسفة ابن سينا . ويعقب جان باكوش فى ملاحظة على ترجمته الفرنسية للكتاب النفس من الشفاء بقوله : « ان هذا هو قول ديكارت المشهور أنا أفكر اذن أنا موجود » . ومع ان الباحثين لا يذهبون حتى التأكيد بان ديكارت قد اطلع على نصوص ابن سينا ، الا ان فولارنى يميل الى مثل هذا التخمين حين يشير الى سعة اطلاع ديكارت على النصوص اللاتينية التى كتبت فى العصور الوسطى وقد كان كتاب ابن سينا قد ترجم الى اللاتينية .

ويتساءل غانم هل يجوز لنا القول منطلقين مما بين أيدينا من نصوص للشيخ الرئيس انه قال بمنطلق العلم الفلسفى الحديث « ان كل علم لا يكون علما الا من حيث يعلم لانه علم أو بعبارة أخرى ، ان الوعى » ووعى الوعى فى العملية العقلية هو المنطلق البديهي الأول الذى أرلادت الفلسفة الديكارتية ايضاحه ، حين أوضحت العلاقة بين الفكر والوجود ؟ أم كيف نفهم نصوصه اذا لم نقل فيها كما قال غيرنا بأنها مجرد برهان عن وجود النفس أو روحانيتها أو خلودها مع العلم

بأنه ليس هناك ما يرغمنا عن الوقوف عند هذا للتأويل ... ثم هل نذهب اذن في فهم العلاقة القائمة بين الفكر والوجود عند ابن سينا حتى القول بقرب النظرية الديكارتية منها أو تطابقهما - يقول : « أرى أننا ندخل هنا باب المجازفة ، ولا بأس بذلك اذا ما بقينا على حذر في أى أننا لا نمد جسورا تاريخية ولا نحمل النصوص الا ما نفهمه ناتجا عنها ليس هناك ما يحتم علينا فهم التعقل في نصوص ابن سينا وكأنه للتعقل عملية ايجاد أو ابداع لما يتعقل - بل بإمكاننا بعد أن نرى بأن مثل هذا التفكير لم يكن ممكنا الا بعد ديكارت » (٥٤) .

ثالثا - افكار ديكارت والتكلمين والصوفية :

ويقارن الدكتور التفتازانى في كتابه « علم الكلام وبعض مشكلاته » بين موقف المعتزلة من العقل وموقف ديكارت - فقد كان المعتزلة يعولون على العقل ويقدمونه على الشرع - وهم قد أثبتوا للعقل منزلة عظمى .. ومن الطريف أن المعتزلة لم يقرؤا بتفاوت للعقول وهم قد سبقوا بذلك الفيلسوف الفرنسى ديكارت الذى قال « العقل السليم هو أعدل الأشياء توزعا بين الناس » - ويورد نصا للنسفي يبين فيه ايمان المعتزلة بأن الناس سواسية في العقل « الناس في العقل كلهم سواء » وكل عاقل بالغ يجب عليه بعقله أن يستدل للعالم صانعا (أبو معين النسفى : بحر الكلام ، مجموعة الرسائل) (٥٥) ، ولا ويرى الأشعرى أن العقل الهى للأدرك فقط وان الوعى هو مصدر كل معرفة لا يوجب شيئا من العارف ولا يقتضى تحسينا ولا تنقيها ويرى التفتازانى ان هذا الرأى يذكرنا بما ذهب اليه ديكارت الذى قرر أن كل شيء يعتمد في وجوده على الله .

كما يقارن في كتابه « الإنسان والكون في الاسلام » بين قول ديكارت بالخلق المستمر *Création Continué* وبين قول فلاسفة الاسلام ان الله حافظا للعالم أو خالقا له باستمرار كما نجام

لدى ابن حزم الأندلسى. فى الفصل « والكندى فى الرسائل وابن عطاء الله السكندرى فى « التنوير فى إسقاط التدبير » (٥٦) » .

ونجد نفس الموقف فى الفصل السابع من كتاب « ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه » مما يبين امتداد المقارنة بين ديكرت وفيلسوف العقلانية وبين الصوفية أصحاب القلوب . يؤكد التفتازانى أن ما يقرره ابن عطاء الله فى تفسير الوجود بالايجاد والامداد يطابق ما قرره ديكرت ومالبرانش فيما يعرف بنظرية الخلق المستمر (٥٧) وفى نفس هذا الاتجاه يقارن مهدى فضل فى كتابه عن « فلسفة ديكرت ومنهجه » بين الفيلسوف الفرنسى الذى يرى أن الله ضامن كل الحقائق وهو يهب العقل الانسانى الحقائق للبدئية الاولى ومحى الدين ابن عربى فى الفتوحات المكية الذى يقول أن العلم الصحيح لا يعطيه للفكرة ولا ما قرره العقلاء من حيث أفكارهم . وان العلم للضحيج انما هو ما يقذفه الله فى قلب العالم وهو نور الهى يختص الله به من شاء من عباده من ملك ورسول ونبى وولى ومؤمن ومن لا كشف له لا علم به (٥٨) .

ولا يكتفى محقق « راحة للعقل » للداعى أحمد حميد الدين الكرمانى بعقد المقارنة بينه وبين الفارابى وابن سينا واخوان الصفا بله يتجاوز ذلك الى مقارنته بديكرت . ذلك بان كلا من الداعى الاسماعيلى والفيلسوف الفرنسى قد استعان بمبدأ العلية فى اثبات وجود الله وان كان احدهما يختلف عن الآخر فى التفاصيل التى ينطوى عليها دليله وفى الفكرة التى توجهه . « فقد كانت هذه الفكرة عند الكرمانى فكرة الوجود وكانت عند ديكرت فكرة الكمال » ومع ذلك فان مبدأ العلية هو الذى يعمل ويأتى أكمله فى الدليل على اثبات وجود الله عند الكرمانى وعند ديكرت « (٥٩) ويستشهد بقول ديكرت أن علة الوجود لأى شئ موجود بالفعل أو لأى كمال لثئ موجود بالفعل لا يمكن أن تكون لا شئ أو تكون شيئاً غير موجود ، كما جاء فى البدئية الثالثة من الزدود على الاعتراضات الثانية — لا يكاد يختلف

عما قاله الكرمانى من قبله بقرون طوال وهو انه لا معلول بدون علة
ولا موجود الا لذا كان له ما يوجب وجوده .

ويرى أن الكرمانى فى نفى اللىسية عن الله كان فيلسوفا يصطنع
مبادئ العقل ومناهج النظر لديكارت (٦٠) .

ولا تقتصر المقارنات على الفلاسفة وللصوفية المسلمين بل تمتد
الى العلماء أيضا فيخصص أحمد سعيد الدمرداش فصلين من كتابه
عن الحسن بن الهيثم للمقارنة بين انجازات العالم العربى وانجازات
ديكارت فهما يتفقان فى القول بالتحليل ، بل ان ابن الهيثم قد سبق
ديكارت — بدليل ما أثبتته عالمان من روسيا — فى القول بالهندسة
التحليلية وخصص للفصل قبل الأخير من كتابه « نهج ابن الهيثم
فى الضوء ينبوع لديكارت ونيوتن » مبينا أثر نظريات عالما العربى
فى الضوء ومنهجيته التجريبية فيها التى تتفوق على منهجية ديكارت
الرياضية (٦١) .

وهذا ما تشير اليه كتابات الباحثين فى تاريخ العلوم عند العرب
« فالعرب استعملوا الرموز الرياضية سابقين ديكارت فى هذا
المضمار (٦٢) وفى حل المعادلات سبق للعرب ديكارت (٦٣) » يرى على
عبد الله الدفاع الذى كتب كثيرا فى العلوم البحتة فى الحضارة العربية
الاسلامية ان علماء العرب والمسلمين فى الرياضيات هم الذين وضعوا
اللبنات الأولى للهندسة التحليلية التى تنسب للعالم العربى ديكارت (٦٤)

المستعملة فى الغرب اليوم والتى جاءت ويلاحظ ان علامة للجذر
بكتابات ديكارت ما هى الا الجيم العربية التى رمز بها القلصادى للجذر
ولكنها فى وضع رأسى معكوس (٦٥) .

ويعجب ياسين خليل فى دراسته « منطق الحرانى فى التحليل
والتركيب » من أن ديكارت لم يذكر فى « مقال عن المنهج » فضل من
سبقه فى طريقة التحليل والتركيب . ويرى أن ما توصل اليه ديكارت

فى قواعد الأربع لا يمثل الا النزر اليسير مما أفاض به الحرانى فى مقالته وان مقارنة بسيطة بينهما تشير الى سمو منزلة الحرانى على ديكارت فى منطق التحليل والتركيب وشمولية الفكر للرياضى المنهجى للحرانى على محدودية الفكر الرياضى المنهجى لديكارت (٦٦) . ولتأكيد فضل العالم العربى يقدم ياسين خليل بعض أوجه المقارنة بينهما :

أولا : أن طريقة الحرانى أوسع من طريقة ديكارت فى تفصيل القول فى أنواع المسائل وأصنافها وكيفية ردها الى المسائل الصحيحة .
اما قواعد ديكارت فلا تشكل من منطق الحرانى الا جانبا بسيطا .

ثانيا : تشكل طريقة الحرانى منطقا متكاملا لحل المسائل الهندسية وقد توصل الى ضرورة إبرازه وتعليمه من خلال ممارساته الهندسية فى حل المسائل . أما طريقة ديكارت فليست الا مقترحات تحتاج الى دعم بالشواهد وهى ناقصة لأنها خالية من قواعد اجراء الحل .

ثالثا : أفاد الحرانى من منطق أرسطو فى كتابته للمقالة وادرك الصلة بين القياس والتركيب من جهة والرد والتحليل من جهة أخرى واشترط الحرانى بالاضافة الى ذلك موافقة التحليل للتركيب منطقيا على الرغم من ظهورهما مختلفين عند المهندسين بسبب استخدامهم أسلوب الاختصار عند اجراء الحل ولكننا اذا تفحصنا مقال فى المنهج لديكارت فاننا سنشعر بخيبة أمل لعدم ادركه لأهمية المنطق فى الرياضيات من جهة وانشغاله بأمور لا تمت بصلة بالطريقة من جهة أخرى (٦٧) .

ويهدف موسى الموسوى فى كتابه « فلاسفة أوروبيون من ديكارت الى برجسون » الى بيان للترابط الفكرى بين الفلسفة الاسلامية والحديثة وان شئت تأثر الفكر الفلسفى الأوروبى الحديث بكثير من التراث للفكرى الاسلامى « الأمر الذى غفل عنه مؤرخو الفلسفة والمعنون بشؤونها اغفالا تاما لا يغتفر » (هكذا) فى كثير من الأحيان .

لقد تبغنى بعض الفلاسفة الأوروبيون آراء ونظرياه للفلاسفة المسلمين ولكن هؤلاء البعض لم يثيروا الى أصل الفكرة لا من بعيد ولا من قريب . وينطلق الموسوى ليعدد هذه الأصول فى الفصل الأول الذى خصصه لديكارت والذى يحاول فيه أن يرد كل ما جاء به ديكارت الى فلاسفة وصوفية ومتكلمين وعلماء مسلمين يقول : « لقد سبق ابن الهيثم وجابر ابن حيان ديكارت فى طريقته المنهجية كما ان ابراهيم من سنان الحرانى سبق ديكارت فى قاعدة التحليل والتزكيب . . كان ما يهمنى كما يقول الموسوى أن يعرف رواد الفلسفة والعلم أن النظرية تلك التى أقامت أوروبا وأقعدتها فى القرن السابع عشر الميلادى انبثقت فى المشرق للاسلامى على يد فلاسفة مسلمين »

بل أكثر من هذا يتحدث عن اثبات وجود الله عن طريق فكرة الكائن اللانهائى ويرى ان الامام على يسبق ديكارت فى هذه الفكرة فقد جاء فى دعاء الصباح للامام على : يامن دل على ذاته بذاته وجاء فى دعاء للامام على بك عرفتك وأنت دللتنى اليك ولولا أنت لم أدر ما أنت » أن المضمون الولد فى دعاء الامام هو نفس الفكرة التى أقام عليها ديكارت فلسفته الميتافيزيقية ويرى أنه من المؤسف المحزون فى عالم العلم والعلماء أن لا يشير أحد من الذين أرخو لفلسفة ديكارت من المسلمين وغيرهم الى أصل الفكرة الديكارتية أو ينبوع الأول لمثل هذه النظرية (٦٧) .

ويحزننا نحن أيضا اننا لا نستطيع أن نقوم بمثل هذا العمل أى البحث عن جذور هذه العلاقة الفكرية التى يحاول أن يلتمسها كل باحث فى فكرنا للمعاصر وكأن مما يشرفنا وجود فكرة من هنا أو عبارة من هناك وردت عرضا لدى ايا من مفكرينا القدامى لدى احد الفلاسفة المحدثين أو انه يقلل من شأن هؤلاء للفلاسفة الذين صاغوا لنا مذاهب فلسفية هى نتاج واقعهم وأصولهم الفكرية أن يكون هناك من قال بشئ قريب منها ، وورود فكرة ما لدى احد الفلاسفة شئ وكون هذه الفكرة لمحد لبنات بناء فلسفى ضخم شئ آخر .

وليس هناك بالطبع ما يمنع من وجود مقارنات بين أفكار الفلاسفة المسلمين وغيرهم من المحدثين لكن على الا يغيب عن بالنا الاطار الحضارى الذى يعبر عنه كل منهم من جهة وكيف يعبر عنه هؤلاء الفلاسفة من جهة أخرى أما مسألة التشابهات فلا يمكن التأكد منها فربما كان مصدر كل من الغزالي وديكارت هو سكتوس امبريقيوس الذى نقل عنه كل منهم فى الشك أما أن يكون ديكارت أخذ عن الغزالي وكل الفلاسفة للعرب فلا يعنى هذا الا انه فيلسوف عربى مسلم جميع بين حجة الاسلام والمعلم الثانى ورائد الفكر المصرى والشيخ الأكبر وغيرهم (٦٥) .

هوامش وملاحظات الفصل الخامس

(١) يرى د = عزت قرنى أن نظرية للتذكر فى مينيون انما تظهر لتفسير المعرفة الرياضية ، وهى تعنى اكتشاف افلاطون لما يسمى فى الفلسفة الأوربية بالمعرفة القبلية = وقد أشار بعض للباحثين Mareau الى وجود تشابه فى هذا الصدد بين ديكارت وافلاطون حيث تظهر نظرية للتذكر عند الأول بصدد المعرفة الرياضية أيضا كما أنها ترتبط عنده بالاعتراف بوجود موجودات ثابتة حقيقية هى موضوع العلم الرياضى = ويوضح هذا الرأى الذى أبرز التشابه بين افلاطون وديكارت = ان نظرية التذكر هى مرحلة على الطريق نحو صياغة أفلاطون لما يسمى باسم المثل = د = عزت قرنى : مقدمة ترجمة محاوره : مينيون « فى الفضيلة لأفلاطون » مكتبة سعيد رافت بجامعة عين شمس ١٩٨٢ ص ٥٨

(٢) لويس ماسينيون : تاريخ المذاهب والمصطلحات الفلسفية
ص ١٨

(٣) المرجع السابق ص ٥٣

(٤) د = ابراهيم بيومى مذكور : الفلسفة الاسلامية منهجا وتطبيقه ج ٢ ص ٤١ = ٤٢

(٥) د = زكى مبارك : للتصوف والأخلاق عند الغزالى
ص ٣٤٣ : ٣٤٦

(٦) محمد ثابت الفندى : الغزالى ، صحيفة جامعة القاهرة العدد الثانى ديسمبر ١٩٢٩

(٧) محمود الخضيرى : مقارنة ديكارت بفلاسفة العرب ، صحيفة جامعة القاهرة العدد الثالث يناير ١٩٣٠

(٨) حسين مروة : النزعات المسادية فى الفلسفة للاسلامية
ط ٤ دار الفارابى بيروت لبنان ص ١٥٤

وأيضاً كامل زهيرى فيما كتبه عن: «المنهج للفكرى عند طه حسين»
يقارن بين منهج ابن خلدون ومنهج ديكارت • فنحن نستطيع أن نقول
ان ابن خلدون كان ديكارتيًا فى منهجه التاريخى (ص ١٤٧) فى طه
حسين يعرفه كتاب عصره • دار الهلال للقاهرة •

(٩) د • محمد عزيز النجابتى : ورقات عن فلسفات اسلامية
دار توبقال للنشر الدار البيضاء المغرب ١٩٨٨ ص ٥٣

(١٠) د • عثمان أمين : الجوانية ص ٧٥

(١١) تريبز اندرووات : مشكلة النفس والجسد عن ابن سينا
وديكارت مجلة المستقبل العربى ١٩٨٣ (ص ١١٣ - ١٢٦) •

(١٢) • عثمان أمين : شخصيات ومذاهب فلسفية ص ٢٨١

(١٣) د • عثمان أمين : رائد الفكر المصرى ص ١١٥ ، ١٣٨ : ١٣٩

(١٤) د • عثمان أمين : عرض التأملات فى الفلسفة الأولى
مجلة تراث الانسانية للعدد الأول المجلد الأول •

(١٥) د • محمود حمدى زقزوق : المنهج الفلسفى بين الغزالى
وديكارت مكتبة الانجلو المصرية القاهرة •

Al Ghazalis philosophie im Vergleich mit Descartes . Borg
- Verlag Hamturg

(١٦) د • زقزوق : المنهج الفلسفى ص •

(١٧) المرجع السابق ص ٧

(١٨) سلفادور غومث نوفالس : الفلسفة الاسلامية وتأثيرها
للحاسم فى فكر العرب أثناء العصور الوسطى ترجمة عثمان الكماك ،
الدار التونسية للنشر ١٩٧٧

(١٩) د • زقزوق : المنهج الفلسفى ص ٨

(٢٠) د • زقزوق : الشك للمنهجى عند الغزالى وديكارت ، عالم

الفكر الكويتية ، العدد الثالث ، المجلد الرابع أكتوبر - ديسمبر ١٩٧٣
ص ٢٠٥ - ٢٥٠

(٢١) محمد شريف : الفكر الاسلامى منابعه وأثاره ترجمة

د • أحمد شلبى ط ٨ مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٨٦ ص ١٢١

- (٢٢) المرجع السابق ص ١٢٢
 (٢٣) المرجع السابق ص ١٢٤
 (٢٤) المرجع السابق ص ١٢٥
 (٢٥) د . زكى نجيب محمود : المعقول والملا معقول ط ٤ دار
 الشروق للقاهرة بيروت ١٩٨٧ ص ٣٢٠ - ٣٣٠
 (٢٦) المرجع السابق ص ٣٢٠
 (٢٧) المرجع نفسه ص ٣٢٢
 (٢٨) المرجع نفسه ص ٣٢٤
 (٣٠) د . محمد ابراهيم للفيومي : الامام الغزالي وعلاقة اليقين
 بالاعتقاد ، الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٧٦ ص ١١٢ - ١١٣
 (٣١) محمد مبارك : دراسات في الفكر للعربي الاسلامي
 الوسيط « منهجية الشك بين الغزالي وديكارت » دائرة للشؤون الثقافية
 العامة وزارة الاعلام بغداد ١٩٨٦ ص ٥٥ - ٦٤
 (٣٣) محمد عزيز الحبابي : ورقات عن فلسفات اسلامية ص ١٠٧
 (٣٣) المرجع السابق . ص ١٠٩ - ١٣٠
 (٣٤) المرجع السابق . ص ١١٤
 (٣٥) . ابراهيم بيومي مذكور : أثر للعرب والاسلام في
 النهضة الاوربية ط ٢ الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٩٨٧
 ص ١٦١

- (٣٦) المرجع السابق ص ١٦٧
 (٣٧) د . ابراهيم بيومي مذكور : الفلسفة الاسلامية : منهاجاً
 وتطبيقاً ص ١٤٢
 (٣٨) المرجع السابق ص ١٥٢
 (٣٩) نفس الموضوع .
 (٤٠) المرجع نفسه ص ٥٣
 (٤١) المرجع نفسه ص ١٧٥
 (٤٢) للموضوع نفسه .

- (٤٣) محمد ثابت الفندى : مقدمة تحقيق رسالة ابن سينا في معرفة النفس الناطقة وأحوالها . القاهرة د . بيانات هـ ٤ ص ٣ ، ٤
- (٤٤) د . محمود قاسم : دراسات في الفلسفة الإسلامية دار المعارف ط ٢ القاهرة ١٩٦٧ ص ١ - ٤٦
- (٤٥) د . جميل صليبا : من افلاطون إلى ابن سينا دهر الأندلس ط ٣ بيروت ١٩٨٣ ص ١٠٤
- (٤٦) المرجع السابق .
- (٤٧) تريزاند دورلت ص ١١٤
- (٤٨) د . سليمان دنيا : مقدمة تحقيق كتاب ابن سينا الاشارات والتنبيهات القسم الثاني . ط ٢ دار المعارف القاهرة ص ٢٧
- (٤٩) المرجع السابق .
- (٥٠) المرجع السابق ص ٦٣ .
- (٥١) المرجع السابق ص ٧٦ .
- (٥٢) المرجع السابق ص ٧٩ .
- (٥٣) د . زينب الخضيرى : ابن سينا وتلاميذه اللاتين مكتبة الخانجي بالقاهرة ١٩٨٦ ص ٥١ : ٥٢
- (٥٤) د . غانم هنا : علاقة الفلسفة الحديثة بمفهوم للعقل عند ابن سينا ص ٩٥
- (٥٥) د . أبو الوفا التفتازانى : علم الكلام وبعض مشكلاته دار للثقافة للطباعة والنشر القاهرة ١٩٧٩ ص ١٥٧
- (٥٦) د . أبو الوفا التفتازانى : الانسان والكون في الاسلام دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة ١٩٧٥ ص ٥٥ : ٥٦
- (٥٧) د . أبو الوفا التفتازانى : ابن عطاء الله السكندر مكتبة الانجلو لمصرية ط ٢ القاهرة ١٩٦٩ ص ٢٩١
- (٥٨) د . مهدي فضل الله : فلسفة ديكرت ومنهجه دار الطليعة بيروت
- (٥٩) د . محمد مصطفى حلمي : مقدمة تحقيق كتاب أحمد حميد الدين الكرمانى راحة للعقل . دار الفكر العربى ١٩٥٢ ص ٣٣ : ٣٨٥

- (٦٠) المرجع السابق ص ٣٣
- (٦١) أحمد سعيد الدمرداش : للحسن بن الهيثم دار الكاتب العربي القاهرة ١٢٢ ، ١٤٧
- (٦٤) قدرى حافظ طوفان : تراث للعرب العلمى فى الرياضيات والفلك دار الشروق ص ١٣
- (٦٣) د . على عبد الله الدفاع : العلوم البحتة فى الحضارة العربية الاسلامية مؤسسة للرسالة بيروت لبنان ط ٢٠ ١٩٨٣ ص ٢٢٣
- (٦٤) نفس المرجع السابق ١٢٥ : ١٢٦
- (٦٣) د . على عبد الله الدفاع : اسهام علماء العرب والمسلمين فى الرياضيات ترجمة جلال شوقى دار الشروق ١٩٨١ ص ١١٨
- (٦٦) د . ياسين خليل : منطق الحرانى فى التحليل والتركيب « مجلة المجمع العلمى العراقى ج ٢ « ٣ المجلد نيسان ١٩٨٢ ص ٣٠٨
- (٦٧) للمرجع السابق ص ٢٠٩ ٢١٠
- (٦٨) د . موسى الموسوى : فلاسفة اوربيون من ديكارت الى برنيسون
- (٦٩) د . أحمد عبد الحليم عطية : هل ديكارت فيلسوف عربى مسلم ؟ جريدة السياسة السودانية ١٩ ديسمبر ١٩٨٩

الفصل التاسع

الأخلاق الديكارتية

الفصل التاسع

الأخلاق الديكارتية

مقدمة :

قليلة هي الكتابات الأخلاقية في العربية عن « أبي الفلسفة الحديثة » إذا ما قورنت بالجوانب المختلفة في الفلسفة الديكارتية التي وجدت اهتماما كبيرا من الباحثين حتى ان أهم مؤرخي الاخلاق العرب لم يتناولوها بالقدر اللائق ولم يفيض في الحديث عنها بما يتفق وفلسفة ديكارت^(١) ونفس الأمر نجده في الكتابات الفرنسية والانجليزية عنه . فباستثناء رسائله الأخلاقية التي نشرها شيفالييه ودراسات اميل بوترو واسبنياس A. Espinas وجوهيه Gouhir ومنار p. Mesnard وهي دراسات قديمة نسبيا^(٢) وكتاب جون بلم Blom الذي قدم لنا فيه أخلاق ديكارت الفلسفية والسيكولوجية^(٣) مع مقدمة هامة ١٩٧٨ ، فاننا قلما نجد كتابات أخلاقية في الفرنسية والانجليزية عنه بحيث يبدو ديكارت وكأنه قليل الاهتمام بهذا المجال « فهو لم يخصص كتابا مستقلا في الأخلاق »^(٤) وتطرق البعض في القول بأنه لم يقدم نسقا أخلاقيا ولم يبدع في مجال الأخلاق . كما يرى كوبلستون ان ديكارت لم يؤسس علما أخلاقيا كاملا فهو لم يكن في موقف يسمح له بهذا . . وان قواعد الأخلاق المألوفة التي قدمها أثسبه ببرنامج شخصي للسلوك وليست مذهبا أخلاقيا^(٥) . وهذا ما نجده لدى فرانسو جريجوار في كتاب المذاهب الأخلاقية للكبرى حيث يرى أن ديكارت كان ميتافيزيقيا عظيم الطاقة ، لكنه لم يكن أخلاقيا مجددا^(٦) . ويرى آو.بن : « ان المؤلف العظيم للمنهج والتأملات لم يسهم بشيء في الأخلاق » اذ قنع بان يؤيد

النتائج العامة للفلسفة اليونانية وهي السمو الضروري للمعقل على على الجسم والروح على الحس» (٧) . ومقابل ذلك نجد هناك بعض الأبحاث والدراسات التي تدور حول فلسفته الأخلاقية . وهي تغرى بالفعل بمغامرة البحث فيها .

وازاء ذلك يجد الباحث نفسه أمام أحد أمرين : فأما أن يعترف بقلة رصيد ديكارت من الكتابة الأخلاقية وندرته ومن هنا لا مجال الحديث عنه كفيلسوف أخلاقي مثل كانت أو بنتام أو مل أو صاحب اهتمامات أخلاقية فهو لم يخص كتابا للأخلاق وإن كان قد كتب بعض أجزاء متناثرة هنا وهناك لا تصلح مذهباً أخلاقياً بل فقط قواعد أخلاقية مؤقتة ريثما ينتهي من عمله النظري ليتفرغ لتقديم الأخلاق التي تعد - عنده - قمة العلوم وتاجها ، أو - وهذا هو الموقف الثاني - وفيه يسعى الباحث لتلمس الجوانب الأخلاقية المختلفة ويجمع هذه الأقوال لينشئ فيها بناءً أخلاقياً لديكارت الذي تتجاوز فلسفته التأملات والمبادئ ليقتدم لنا في المقال قسماً خاصاً بقواعد الأخلاق ويخصص رسالة كاملة يغلب عليها الطابع الأخلاقي بالإضافة إلى بعض الرسائل التي أرسل بها إلى أصدقائه الملكة كريستينا ملكة السويد ، وصديقة ثسانو السفير الفرنسي لديها ، والأميرة اليزابيث التي شغلها موضوع الخير والسعادة والفضيلة وطلبت من الفيلسوف أن يكتب لها في ذلك (٨) . وقد تبني هذا الموقف عديد من المتحمقين في الفلسفة الديكارتية .

والحقيقة أن معالجة أخلاق الديكارتية في العربية على قلتها ، تحمل وجهة نظر أصحابها إلى فلسفته ككل من جهة ويظهر فيها بوضوح متابعة الباحثين العرب لشرح ديكارت خاصة جيلسون سواء أقرأوا صراحة بذلك مثل جميل صليبا (٩) . أو لم يقرأوا مثل بقية من كتبوا عن الأخلاق عند ديكارت . فهذه الكتابات لا تظهر جودة وإصالة بل تهدف في الغالب إلى إكمال مذهب الفيلسوف الذي تحدث

فى : الشك والمنهج والنفس والله والعالم ، فهو ليس فيلسوف الكوجيتو والشك المنهجي والبرهان الأنطولوجي بل أيضا فيلسوف الإنسان ، والحرية تحدث فى المجتمع وفى الاستطيقا وبالتالي الأخلاق . ومن هنا يخصص له البعض فصولا تتناول المشكلة الخلقية أو المذهب الأخلاقى أو الإنسان^(١٠) .

يعرض له صاحب « الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها » حين يتناول معالم انتفاخ الأخلاقى فى العصور الحديثه ، ويبين عندما يتناول الاتجاه اخلاقي فى فلسفة القرن السابع عشر « غلبة النزعة العقلية فى فلسفة الديكارتين »^(١١) وعلى ذلك سار من أشار الى الأخلاق عند ديكارت حيث يطلق على الأخلاق عند ديكارت النزعة : أو الأخلاق العقلية على الرغم من تداخل العقل والارادة واقتسام الارادة والذهن للسلوك العملى والنظري للإنسان بل واتساع نطاق الارادة على العقل مما يطرح على الباحث عدة تساؤلات حول هل أخلاق ديكارت عقلية هى أم ارادية أم دينية ، وما معنى ودور كل منهم فى مجال الأخلاق ولأيهما الغلبة النهائية عنده وإذا كانت أخلاق ديكارت عقلية كما يطلق عليها فبأى معنى ؟^(١٢)

ينبغى الإشارة هنا — قبل عرضنا لما قدمه ديكارت — الى مسألة هامة وهى أن الأخلاق عند ديكارت سواء كانت مؤقتة كما قدمها فى « المقال فى المنهج » أو هى قيمة للعلوم كما وضع لنا فى « مبادئ الفلسفة » فهى تربط بالفلسفة الديكارتية ككل الذى يغلب عليها الطابع الدينى اللاهوتى ولا تقوم الا بالسند (الضمان) الالهى « هالله أساس المعرفة والأخلاق عند ديكارت »^(١٣) وان أبا الفلسفة الحديثة لم يجاوز الدين فى تأسيس مذهبه للأخلاقى وان كان فى ظاهرة أنه أقامه على العقل وحده^(١٤) وبالتالي فان العقل هنا كما أكد كثيرا من الباحثين هو أيلبرر للايمان^(١٥) عقل (اعقل كى أو من) بحيث يصبح القول بعقلية أم أو الهية الأخلاقى الديكارتية قولاً متساويا .

يضاف الى ذلك ان كثيرا من الباحثين يرجعون الأخلاق الديكارتية الى الرواقية مثلما فعل عثمان أمين^(١٦) على الرغم من أن هذا القول يحتاج الى كثيرا من النقاش حيث يرى البعض أنه لا علاقة بينهما^(١٧) البتة الا ان ما يهمنا هنا ليس اثبات أو نفي تأثير الأخلاق الديكارتية بالرواقية لكن بيان بأي معنى تكون هذه الأخلاق رواقية . فاذا كان الطابع العام لمذهب ديكارت في الأخلاق مطبوع بصفة خاصة بطابع المذهب الرواقي كما أوضح لميل بوترو - وتابعه عديد من الباحثين العرب - الا أنه بفضل العقل وصل الانسان الى كشف ما تصدر عنه قوانين الطبيعة من مبادئ حقه فصار من الواجب أن يستدل بمبدأ الرواقين القائل « أتبع للطبيعة » مبدأ أو حكمة أخرى « هي أتبع العقل الحق »^(١٨) ويرى البعض أن المخالفة هنا بين المبدأ الرواقي والمبدأ الديكارتى ليست الا مخالفة شكلية ذلك لأن الطبيعة عند هؤلاء هي مجموعة القوانين التى تسير الكون أو هي « الله » نفسه واذا كان الله هو الذي يقذف فى عقولنا نورا يهدينا بسواء السبيل فان اتباع العقل الحق هو اتباع الله فى نفس الوقت^(١٩) ومقابل هذه التفسيرات علينا تناول الكتابات الديكارتية فى الأخلاق من أجل بيان طبيعة ومكانة الأخلاق فى فلسفته على ضوء فهمنا لها .

مكانة الأخلاق فى فلسفة ديكارت :

لتجديد طبيعة ومكانة الأخلاق عند الفيلسوف الفرنسى علينا تناول نصوصه نفسها . واذا عدنا الى كتابات ديكارت واستخدمنا عباراته فى « المقال فى المنهج » الذى يعيد فيه بناء الفلسفة من جديد فاننا نجد أنه يؤكد على أهمية وضرورة الأخلاق واستحالة الاستغناء عنها فلا يكفى قبل البدء فى تجديد المسكن الذى نقيم فيه أن نهدمه وأن نحصل على مواد العمارة وأن نكون قد وضعنا له الرسنم بعناية بل يجب أيضا أن يكون لنا مسكن آخر نستطيع أن نأوى اليه فى راحة أثناء العمل فى ذلك المسكن^(٢٠) . ان ديكارت هنا قبل

أن يعيد بناء الفلسفة وقبل تجديد العلوم لا يستطيع أن يدخل الأخلاق مجال الشك أو أن يعلق الحكم عليها أو أن ينتظر وريثها يتم له تأسيس العلم فهو لا يستطيع أن يحرم نفسه منذ الآن من أسعد حياة يقدر عليها (٢١) فالأخلاق هامة جدا في فترة الانتقال ، ومرحليا — عند ديكارت — يجب أن تكون هناك مؤقتا بغض قواعد للأخلاق . ومن الطبيعي ألا تكون هذه القواعد متعلقة بالمسكن القديم الذي يرمى إلى هدمه ولا الجديد الذي يهدف إلى بنائه بل هي أشبه بالايواء المؤقت أو أقل بدقة انها أتباع بعض العادات والأعراف والقواعد القديمة المتعارف عليها والتي لا تتعارض مع ما سوف يكون عليه بنائه الجديد . فهي تعبر عن مرحلة انتقالية اذا جاز التعبير أو هي قواعد مرحلية لم تكتسب بعد صفة العلم ولا نستطيع أن نصفها بالدوام ومن هنا تسميتها مؤقتة . وان كانت في حقيقتها كما أوضحنا ضرورية وهامة حتى وقت الانتقال إلى الفلسفة الجديدة .

ومع ذلك فقد اختلف الباحثين في بيان معنى مؤقتة هل هي غير دائمة وبالتالي فان هناك أخلاق أخرى جديدة ؟ وهل قدم ديكارت هذه الأخلاق الجديدة ؟ ولما لم يقدم ديكارت هذه الأخلاق ؟ . يبين لنا نجيب بلدي أن ديكارت حينما اتخذ بعض قواعد الأخلاق المؤقتة لم يكن غرضه في اتخاذ تلك القواعد انشاء علم أخلاقي أو مذهب انما توجيه عمله وحياته أثناء البحث وان هدف القواعد الأخلاقية عمل مؤقت . شخصي فردي ليس الاء ولذلك فهو لم يعمل على اصدارها وصياغتها بعد بحث طويل في الطبيعة الانسانية أو في المجتمع وانما اتبع في ذلك أقرب المصادر إليه « عقله السليم » فحملت تلك القواعد مع صفة الرزاقاة التي اتصف بها عقل ديكارت شيئا من روح التعاليم التي تلقاها وشيئا من الكتب الأخلاقية التي كانت شائعة في وقته » (٢٢) . وقد بين اللخظيرى في تعليقاته على المقال ماذا يقصد ديكارت بقوله قواعد مؤقتة — فمن المؤسف له أن الكثيرين فهموا من هذا التعبير أنه كان يتولى العدول عنها ، والواقع مخالف لذلك — إذ أنه يسميها مؤقتة

لأنه لم يكن قد انتهى من بنائه لهيكل للعلوم بعد وهو يرى أن موضوع الأخلاق في قمة هذا الهيكل واذن لو أنه كتب شيئاً عن الأخلاق قبل ينتهي من كل العلوم لكان لسم هذا الشيء مؤقتاً . وتعتبر هذه القواعد مؤقتة أيضاً لأنها كافية للإنسانية قبل أن تبلغ علومها غاية الكمال . وقد كان ديكارت فيما يرى مترجم المقال على ثقة من أن ما بقى له من الحياة لن يتسع لتطبيقه منهجه على كل العلوم أي لتجديدها ولكنه مع ذلك كان شديد العناية بعلم الأخلاق حتى قال صديقه كليرزليه « أن نصيب الأخلاق من تفكيره كان أكبر الموضوعات نصيباً » (٢٣) .

ونجد نفس النظرة إلى هذه الأخلاق المؤقتة لدى فرانسوا جريجوار . فهذه القواعد لم تقصد لأن تكون أكثر من مجرد أخلاق مؤقتة بانتظار الأخلاق النهائية التي كان ديكارت يأمل استنتاجها من علمه ومن ميثاقتيه بعد اكتمالها . . ولكن هذه الأخلاق التوجيهية (والتي لم يتح له سوى رسم خطوطها البدائية) تلتقى بشكل متطابق مع تعاليم « المقال عن المنهج » سوى أنها تستند في هذه المرة إلى مفهوم عقلاني عن الإنسان (٢٤) مما يبين لنا نصيب الأخلاق في تفكيره منذ البداية كان نصيباً وافر من الاهتمام (٢٥) . كما يتضح من كتاباته المختلفة والتي يمكن أن نجددها في الآتي :

١- القسم الثالث من المقال عن المنهج Discourse on method

٢- التأمل الثاني والساحس من التأملات Meditations

٣- رسالة في انفعالات النفس The passions of Soul

٤- رسائله إلى الأميرة إليزابيث والملكة كريستينا وصديقه شانو .
٥- بعض فقرات مقدمة مبادئ الفلسفة .

وهي التي سوف نعرض لها. ونعتمد عليها في بيان الأخلاق الديكارتيّة ونبدأ أولاً بما أطلق عليه الأخلاق المؤقتة :

الأخلاق المؤقتة :

علينا أن نعرض أولاً لقواعد الأخلاق المؤقتة التي يقدمها لنا ديكارت .
فى القسم الثالث من المقال لبيان باى معنى تكون مؤقتة ثم علاقتها
بالأخلاق التى قدمها فى كتاباته الأخيرة * وهذه القواعد التى عرضها
فى المقال هى :

١ - أن يطيع قواعد بلاده مع المحافظة على الديانة التى أنعم الله
بها عليه ، وأن يتبع أكثر الآراء اعتدالاً وللتى أجمع عليها أعقل الناس
الذين يعيشون بينهم .

٢ - أن يكون أكثر ما يستطيع تصميمها فى أعماله ثابتاً فى سلوكه
متجنباً التردد فيما يعزم عليه (٢٧) .

٣ - أن يغالب نفسه لا أن يغالب الحظ بأن يغير من رغباته هو
لا أن يغير نظام للعالم حيث يعتقد باننا لا تقدر الا على أفكارنا
قدرة تامة .

ويلاحظ أن بعض الباحثين يرى أنه لا اختلاف بين هذه القواعد
المؤقتة والأخلاق النهائية التى يقدمها لنا ديكارت ويتفق على ذلك الدكتور
عثمان أمين الا انه يرى أن القاعدة الأولى منها لم يعد لها مسوغ لو
سبب للوجود ، مادام قد أصبح فى مقدورنا أن نتخذ من المنطق اماما
وأن نستعيز عن التقاليد المرعية بالحقائق العلمية التى أقامتها
الميتافيزيقا (٢٧) ، الا أنه لا يمكن تقبل هذا القول خاصة اذا ما لاحظنا
أن هذه القاعدة تشتمل على معنيين * المعنى الأول يرى أن الدين هو
الأساس للجذرى للأخلاق عند ديكارت كما هو الحامل الأصلى لفلسفته
بأكملها فكان الأخلاق عنده تعطينا دليلاً آخر على مدى تأسيس اللاهوت
لفلسفة ديكارت * والمعنى الثانى مستمد من قوله بضرورة اتباع الفرد
لقواعد العبادة للدين الذى نشأ وتربى عليه فى وطنه فكان فى هذا
المعنى يرى أن اعتناق الدين ليس أمراً عقلياً بل اتباعياً (٢٨) بينما القاعدتان

التاليان فمقدر لهما البقاء ذلك لأن فكرة الإرادة المستقلة القوية تظل مبدأ أساسيا لدى ديكارت كل ما فى الأمر أن العلم يزودنا فى المستقبل بوسائل للعمل كانت تنقصنا فى الماضى .

ويمكن القول أن هذه الأخلاق المؤقتة هى أخلاق عملية تدفع للانسان الى اتمام واجباته التى تفرضها عليه مستلزمات الحياة اليومية . وهذه الأخلاق المؤقتة هى ذاتها التى استقرت أخيرا لدى ديكارت وتبناها أخلاقا نهائية فكلمة مؤقتة لا تعنى هنا أن هذه الأخلاق هى لوقت من الزمن تترك بعده فى سبيل أخلاق أخرى « أن ديكارت لم ينتخب أخلاقه المؤقتة عفوا » لقد استضاء بنور العقل الصافى الذى أشرق من البدلية الى النهاية على بناء الأخلاق الديكارتية لذا لم يتمكن من أن يقطع الصلة القائمة بين نقطة الابتداء ونقطة الانتهاء « (٢٩) فى « الأخلاق النهائية ما كانت لتعارض الأخلاق المؤقتة » (٣٠) . ومع أن ديكارت لم يستطع وضع أخلاقه النهائية كما يخبرنا الخضرى — متابعا هملان واميل بوترو (٣١) — ومع هذا فهو يعتقد أنه لو لُتم ديكارت مذهبه فى الأخلاق لما نقض ما كتبه فى المقال (٣٢) .

وقد دفع قول ديكارت بهذه القواعد العملية قبل تقديم أخلاقه المرتقبة الى الربط بينها وبين الأخلاق عند القدماء ويعقد كثير من الباحثين المقارنات بين ديكارت والفلاسفة اليونان (٣٣) حيث يخصص عثمان أمين فصلا هاما لبيان أثر الرواقية على ديكارت فهو يعرض فى رسائله الى الأميرة إليزابيث تصريحها لنظرية سنيكا فى الخير الأسمى (٣٤) ويذكر مذهب زينون فى موضوع السعادة (٣٥) . ويبين عثمان أمين أن نظريته فى الحرية الانسانية قائمة على الحكم وأنها تذكرنا بمحاولة كروسيوس الرواقى حين أراد أن يوفق بين القدر وحسرية الاختيار (٣٦) ويبدو ديكارت متأثرا أثرا ظاهرا بالرواقية فى كتابه انفعالات النفس (٣٧) ولعله أقرب ما يكون الى الرواقيين حين يعرض لآراء العوام فى الحظ واعتقاداتهم بحصول الأشياء بالصدفة فينكرها ويفنيها (٣٨) .

وليس أدل على الأثر الرواقى من القاعدة للديكارتية المشهورة التى أخذ الفيلسوف بها على عاتقه أن يسعى للتغلب على هوى النفس قبل التغلب على الخط وأن يبذل جهده فى تغير رغباته بدلا من تغير نظام العالم^(٣٩) . وجملة القول أن ديكارت عبر فى أخلاقياته عن طائفة من الآراء الرواقية .

ويخفف البعض من هذا التأثير الرواقى . فالطابع العام لمذهب ديكارت الأخلاقى مطبوع بطابع المذهب الرواقى . وإن كان هناك مخالفة بين المبدأ الرواقى والديكارتى فهى شكلية وإن كان هناك اختلاف فيظهر فى موقف كل منهما من الانفعالات والأهواء والشهوات فيما ترى الرواقية إمامتها يرى ديكارت تنظيمها والسيطرة عليها^(٤٠) .

ويرفض الخضيرى ذلك التأثير ، فالرأى المشهور هو أن ديكارت رواقى فى أخلاقه لكننا نرى رأى هملان الذى يقول أنه ليس رواقيا . كما يذهب الى ذلك كثرة أهل الرأى . ويبين لنا مترجم المقال فى المنهج أنه صاحبه يختلف عن الرواقين فيما يأتى :

— يقول الرواقيون بالجبر المطلق ونفى حرية الإرادة بينما يثبت ديكارت حرية الإرادة ، بل إن الإرادة عنده مترادف الحرية .

— إن الرواقين يرون أن المرء يزرع تحت قوى الوجود وهم يعتبرون كل لذة حسية تراخيا وضعفا بينما يتفاعل ديكارت بالشهوات ويكثر التصريح بما فيها من خير .

— إن فلسفة الرواقين هى فلسفة استسلام بينما يدعو ديكارت فى القسم السادس من المقال الى فلسفة تجعلنا سادة الطبيعة وأربابها^(٤١) .

وقضية تشابه بعض عناصر أخلاق ديكارت المؤقتة مع للرواقية أو غيرهم من القدماء ترتبط بشكل عام بموقف ديكارت من فلسفة القدماء الذى اعتبر ما قدمه من فلسفة تجاوزا لها . فقد

وعد ديكارت بتقديم نقد ودحض للفلسفة المدرسية أو الفلسفة القديمة لكنه رأى أن مجرد تقديم فلسفته الجديدة كقيل بأداء هذه المهمة ومن هنا اكتفى بنشر كتابه « مبادئ الفلسفة » الذى يقدم لنا فيه فلسفته الخاصة متميزة ومنفصلة — كما يرى — عن الفلسفة التقليدية وبديلا عنها • وكتب يقول : « لقد عدلت عما كنت انتويته من نقض تلك الفلسفة — أى المدرسية — لأنى أرى أن مجرد نهوض فلسفتى يقوض للفلسفة المدرسية تقويضاً لا يحتاج بعده الى نقد آخر » (٤٣) فقد قنع ديكارت بنشر كتابه « مبادئ الفلسفة » متوخياً فيه أن يبسط مذهبه على ترتيب خاص يجعل تعليمه ميسوراً • وإذا كان « المبادئ » هو العمل الذى يقدم لنا فيه مذهبه متسقاً فهو يحدد لنا فى نفس الوقت تصويره لمكانة الأخلاق وعلاقتها بفلسفته ويهمننا أن نتابع ديكارت فى تصويره لطعم الأخلاق وعلاقته بالعلوم الأخرى ومنزلته داخل تصويره العام للعلوم •

لقد شغلت ديكارت فكرة وحدة العلم أو العلم الموحد ، فالعلم واحد والفلسفة واحدة • لكنها لسهولة التعليم تنقسم عدة أجزاء : أولاً الميتافيزيقا التى تشمل مبادئ المعرفة التى من بينها بيان صفات الله ولا مادية النفس • ثم الفيزيقا التى تأتى بعد ايجاد المبادئ الصحيحة للأشياء المادية ثم تتناول بالتخصيص طبيعة الإنيات والحيوان والإنسان وأخيراً تأتى العلوم المتخصصة التى تهدف الى نفع الإنسان • ومن هنا جاء تشبيهه الشجرة أو تصنيفه للعلوم الذى قدمه فى « مبادئ الفلسفة » ليقدم لنا النسق المتكامل الذى يوضح فهمه لها • وقد استخدم هذا التشبيه لبيان التفسيرات المتعددة لفلسفة ديكارت (٤٣) وهو أيضاً يصلح تماماً لتوضيح ما نحن بصددده : من تحديد لعلم الأخلاق طبيعته ودوره ومكانته وتعريفه ووظيفته وعلاقته بغيره من العلوم فى هذه المرحلة التى يطلق عليها عديد من الباحثين المرحلة العلمية فى كتابات ديكارت وهذا موضوع الفقرة التالية :

الأخلاق قمة العلوم :

يعرف لنا ديكارت الفلسفة فى بداية كتابه « المبادئ » من خلال رمز أو تشبيه الشجرة الذى يرى فيه أن الفلسفة مثل شجرة جذورها الميتافيزيقا وجذعها الفيزيقا والفروع التى تخرج من هذا الجذع هى جميع العلوم الأخرى التى ترجع الى ثلاثة علوم كبرى : هى الطب والميكانيكا والأخلاق ، وأقصد للأخلاق الأرفع والأكمل التى تفيد معرفة تامة بالعلوم الأخرى ولذلك كانت هى أقصى مرتبة من مراتب الحكمة . . . ومن حيث أن المرء لا يجنى للثمرات من جذور الأشجار ولا من جذوعها بل من أطراف فروعها فكذلك أكبر منفعة للفلسفة تعتمد على أجزائها التى لا يستطيع تعلمها الا آخر الأمر » (٤٤) .

يعنى هذا ان ديكارت يضع الأخلاق فى قمة العلوم ويجعل منها تاج الفلسفة حسب تصوره الكلى الشامل لها ، فالفلسفة نسبق متكامل وبناء عضوى متحد تأتى فى بدايته الميتافيزيقا التى مهمتها ترويضنا بالمبادئ الأولى للأشياء والفيزيقا التى تطبق هذه المبادئ على تفسير الظواهر المختلفة فى العالم الخارجى ومن الفيزيقا يشتق علمين ذل طبيعة عملية هما الطب والميكانيكا ومن هذا الأساس كله تنتج الأخلاق التى تعد قمة العلوم والمرتبة النهائية للحكمة . فقد كانت الأخلاق كما قدمها ديكارت فى المبادئ هى للغاية ، والهدف الأسمى والمرتبة الأعلى من النظر العقلى « فللفلسفة غاية عملية . لقد سئم عقم الفلسفة المدرسية وبعدها عن الحياة العاملة وابقن أن الفلسفة يجب أن يكون لها غرض عملى » يجب أن يفيد منها الانسان فى اصلاح معاشه « وقد تبدو لأول وهلة على فلسفة ديكارت صبغة نظرية لكن الحقيقة ان ديكارت لم تفارقه المشاغل العملية أبدا . . . وكان دائم العناية بالأخلاق » (٤٥) ويخبرنا الباحث الجوانى الذى صحب ديكارت صحبة افتتاس وتعاطف ان ديكارت « يرى أن الخير الأسمى اذا نظر اليه بالنور الفطرى نور الايمان شبيها سوى معرفة الحقيقة عن طريق علما الأولى أغنى الحكمة التى تدرسها الفلسفة » (٤٦) .

يتفق الخير مع المعرفة والفضيلة مع العلم وتصبح الأخلاق هدف الفلسفة وغايتها « فالفلسفة ضرورية لإصلاح عقولنا ولإهداية حياتنا إذ ترشدنا الى ماهية « الخير الأسمى » والخير الأسمى لكل واحد عبارة عن التصميم على فعل الخير وما يحدثه ذلك من رضى فى للنفس ولمست أرى غيره خيرا يعدله فى جلال قدره » (٤٧) .

وإذا كان هذا تصور ديكارت للفلسفة وعلومها المختلفة ومكانة الأخلاق فيها وموضوعاتها وأقسامها التى تأتى فى قمتها الأخلاق فماذا قدم من هذا المشروع الضخم وهل أنجزه بالكامل وما هى عناصر هذه الأخلاق التى جعل منها ثمار المشروع للعلمى الذى حددته لنا فى المبادئ وهل استطاع العلم أن يحدد له قواعد للأخلاق أم لم تسبغه امكانياته التجريبية لتحديد معالم مذهبه الأخلاقى .

يبدو أن للخطبة التى حدد لنا ديكارت معالمها فى تقديمه لمبادئ الفلسفة لم يطبقها فى الكتاب فقد كان فى نيته أن يجعل عمله فى ستة أجزاء هى : مبادئ المعرفة « مبادئ الأشياء المادية « السماء « الأرض « النبات والحيوان والاشسان » ويبدو انه لم ينجز الجزئين الأخيرين بسبب قلة ما لديه من التجارب كما يخبرنا فاكنتى بالأجزاء الأربعة الأولى التى تشمل الميتافيزيقا والفيزيقا المؤسسة عليها .

يقول ديكارت قسمت الكتاب أربعة أجزاء يحتوى الأول منها على مبادئ المعرفة وهو ما يمكن أن يسمى الفلسفة الأولى أو للميتافيزيقا والأقسام الثلاثة الأخرى تحوى أعم ما فى الفيزيقا ، اعنى تفسير القوانين الأولى ومبادئ الطبيعة (٤٨) . أى أنه لم يقدم لنا عمله متكاملًا فمزال المذهب ناقصًا مجترأ ويشعر ديكارت بهذا ويعترف به ويحدد لنا ما ينبغى عمله « ويضيف : « لكى انهض بهذا المشروع وامضى فيه حتى غايته ينبغى فيما يلى أن أفسر كذلك طبيعة كل واحد من الأجسام الأخرى الموجودة على الأرض ، اعنى طبيعة للمعادن والنبات والحيوان

وخصوصا الانسان ، ثم يجب أن أبحث بحثا دقيقا فى الطب والأخلاق
ولميكانيكا . هذا ما ينبغي أن أعمل لكى أعطى للناس بناء للفلسفة
تامبا » (٤٩) .

وإذا كان ديكارت لم يقدم لنا فى كتبه النسقية هذا العرض
للأخلاق باعتبارها قمة العلوم فإن هناك محاولات لتلمس عناصر الأخلاق
الديكارتية فى كتاباته المتأخرة ومراسلاته « خاصة فى كتاب « انفعالات
النفس » ورسائله الى الأميرة اليزابيث والملكة كريستينا ملكة السويد
وصديقه شبانو سفير فرنسا لديها » وقد أطلق على هذه الكتابات
اسم « الأخلاق النهائية » والتي تتصف بأنها تمثل غاية الفلسفة
كما تصورهما ديكارت من جهة وتقوم على العلم من جهة ثانية ، وأنها آخر
كتابات ديكارت . ان الأخلاق التى تلى الطب فى ترتيب العلوم القائمة
على الفيزيكا والذى تدرس الانسان فى توجهه نحو السعادة والفضيلة
تفترض معرفة تامة بسائر المعارف « تفترض معرفة بالميتافيزيكا بما أن
للالنسان نفس ، وان جميع اليقينات متوقفة على للنفس ثم يفترض
الفيزيكا وعلوم الطب والميكانيكا التى تقوم عليها باعتبارها الانسان
نفس متحدة بجسم وان سعادة الانسان تقوم على عدة أشياء فى
مبدئها صحة للجسم وان ضمان هذه لا يتم الا بفضل معرفة تامة
لتركيب الجسم والاستجابات المختلفة » وان صح ان الأخلاق تفترض
الماسا كاملا بسائر المعارف والعلوم صح الا يبلغ الفيلسوف تمام هذا
العلم الا عندما يتقدم فى مختلف دراساته وتجاربه وعندما يتوطد
يقينه الميتافيزيقى توطدا نهائيا لذلك كانت محاولات ديكارت فى ميدان
الأخلاق آخر محاولاته الفلسفية (٥٠)

ونلاحظ أن ديكارت — لأسباب واقعية محددة (٥١) — قد شرع
فى سنن حياته الأخين فى انشاء فلسفة أخلاقية وان كان كما أوضحنا
لم ينقه من صياغتها صياغة تامة فمن الواضح انها كانت تحمل فى نظره
طابعا غير قواعد الأخلاق المؤقتة . وقد بين نجيب بلدى الطابع المزوج

لذلك الأخلاق فهي من ناحية لم تكن مؤقتة سواء قصدنا بذلك انها لم تكن مرتبطة في معناها بالوقت الذي كان يحقق فيه ديكرت مشروعاته العلمية أو أنها التزمت الشروط العلمية والفلسفية التي لا بد من توافرها في قواعد أخلاق نهائية . وانها من ناحية أخرى لم تكن فردية بل كانت تحمل صفة الكلية ، صفة للعموم التي لا بد أن تحملها الأخلاق الانسانية الصحيحة^(٥١) ويمكن بيان ذلك على الوجه التالي :

يتضح لنا مما سبق — في كتاب مبادئ الفلسفة — أن معرفة الفلسفة للصحيحة والفيزياء الحق معرفة تامة يتيح لنا بيان مبادئ الأخلاق التي موضوعها توجيه أفكارنا وأعمالنا على الوجه الملائم للوصول الى السعادة والسبيل الى هذه السعادة ، هو العمل وفقاً لمبادئ العقل ، ومن هنا فالمبدأ الأول الذي تظهره لنا فلسفة الأخلاق هو أن نسلك تبعاً لشروط للعالم الذي خلقه الاله الكامل . والمبدأ الثاني الذي تعلمنا اياه الميتافيزيقا هو أن نفوسنا روحية خالصة ولها متميزة عن الأبدان . وكما أن كمال الله هو أساس الثقة به في علم الأخلاق ومرجع قوانين الحركة في علم الطبيعة فكذلك التمييز بين النفس والجسد هو أساس لالاية الكلية في الطبيعة وأساس التجرد من الخيرات الدنيوية في عالم الأخلاق .

ولا يكفي بالنسبة لديكرت أن نقول ان الطريقة الوحيدة المؤدية الى السعادة هي اخضاع أعمالنا لحكم العقل . فهذا هو المبدأ العام بل علينا دائما توخي كيفية تدبير أفعالنا الجزئية ومن هنا علينا معرفة قواعد هذه الأفعال خاصة ان هناك أمر يشوش على الانسان معرفة الطريق الذي يجب عليه سلوكه وهو التردد فالفرد المتردد لا يعزم على شيء لأنه لا يرى بوضوح ما ينبغي له فعله وغالبا ما يستسلم في النهاية للمصادفة والاتفاق حتى لذا تبين لنا خطئه اضطرب اضطرابا شديدا فيأسف ويندم على فعله ومن هنا تنتاب الهواجس وتضطرب حياته . والطريقة الفعالة لعلاج ذلك هي التفكير في الأسباب التي

تحول بيننا وبين معرفة الطريق الذي علينا اتباعه هذه الأسباب هي الشهوات أو الانفعالات فهي تحول بيننا وبين تقدير الحوادث حق قدرها فتظهر لنا الخيرات والشرور على غير ما هي عليها إلا أن الأخلاق الصحيحة تشفيننا من هذا للتوهم فتحدد لنا الانفعالات وتعرفها أو تعدل تأثيرها فينا .

وإذا كان البحث في علاج الانفعالات بمثابة « العلة المناسبة » لتأنيين فلسفة ديكارت الأخلاقية ونموها عرفنا أن يكون لعلم الطبيعة منزلة كبرى في الأخلاق لا لأن الإنسان جسم ولا لأن الأخلاق وسيلة إخضاع الجسم الإنساني بل لأن النفس مرتبطة بالبدن وعن طريق البدن بالأجسام الخارجية ، وعن طريق السيادة على البدن بنوع خاص ، سيادة يسمح بها المنهج ويسمح بها العلم الطبيعي تستطيع النفس أن تسيطر على الانفعالات وعلى ميدان اتحاد النفس بالبدن أي على الميدان الإنساني كله وعن طريق تلك السيادة يمكنها الاتجاه نحو السعادة .

فالأخلاق العلمية النهائية ، التي لم يتح لديكارت سوى رسم خطوطها البدائية في رسائله وكتاب الانفعالات تلتقى بشكل متطابق مع ما جاء في المقال في المنهج مع فارق هو أنها تستند إلى مفهوم عقلي وعلمي عن الإنسان . ومن المعلوم أن الإنسان عند ديكارت مؤلف من آلة حياتية بيولوجية من « جوهر مفكر » منفعل بالنسبة لبعض وظائفه (الأهواء .. الاحساسات) لكنه فاعل من حيث كونه إرادة (قدرة لا متناهية) ويسود بين هذه « الروح » وذلك للجسد تفاعل مستمر ووحدة شاملة مستعصية على الإدراك .

ونتيجة ذلك فإن الأخلاق ، وهي ليست فن القضاء على الأهواء والانفعالات (الاعجاب .. الحب .. الحقد ..) بين فن استخدامها من أجل تدعيم الأفكار والسلوك الملائم للفرد ، تجد نفسها في الأخلاق أمام طريقين :

— التأثير على الأهواء والانفعالات عن طريق للجسد نظرا لوجود
تفاعل .. وهذا مصدر الأهمية الأخلاقية لـ « للطب » .

— التأثير عليها عن طريق الإرادة [« فاما أن تركز هذه اهتمام
العقل على الأشياء المغايرة لتلك التي تولد الأهواء والانفعالات التي
ينبغي القضاء عليها ، أو أن تجعل الجسد يتخذ مواقف تتنافر مع
الهوى السيئ » أو أن تفيد من تداعي الأفكار لكي تحمل الهوى على
تغيير موضوعه » .. كما قال بربيه [ويشترط في هذه الممارسة
الحرية في الواقع أن تتم وفقا للعقل » هذا العقل الذي يجب تعريفه بأنه
اتجاه نحو وعي يزداد وضوحا باستمرار للمحل الذي يشغله الفرد
في (للوطن ، الانسانية ، الكون ، الاله) ونحو عاطفة حب و طاعة
للنظام الالهي تزداد عقلانية باستمرار (٥٢) .

وعلى ذلك يمكن القول أن أهداف كتابات ديكارت الأخيرة وفي
مقدمتها « انفعالات النفس » هي أن يوضح لنا كيفية سيطرة الانسان
على الانفعالات ، وهذه السيطرة تتم عن طريق اراوة الكائن العاقل
وهي لمرادة حرة لا سبيل الى قهرها فالانسان قادر بارادته وبالمران
الذي يمارس به هذه الارادة أن يناضل شهواته وانفعالاته مباشرة .
وهو في هذا بحاجة الى ضرب من للسياسة واللباقة من أجل أن
تتم له السيطرة على طبيعته أولا قبل أن يمتد بافقة للسيطرة على
العالم . وهذه السيطرة على طبيعته مناطها الإرادة للانسانية
المسترشدة بنور العقل هنا نتحول عن العقل الى الارادة ويقترب ديكارت
من مين دي بيران .

ان للارادة هي الصفة الوحيدة التي تجدد الانسان . وهناك
طرق ارادية تتمكن النفس بها من أن تقتضى على الأهواء السلبية وهي :
أولا : الارادة تستطيع النفس أن توقف نتائج العمل الجسمي
في الجسم ذاته مثلا أن الضرب في حالة الغضب نتيجة طبيعية فنحن
قديرون في هذه الحالة أن نمنع أنفسنا عن الضرب لا عن الغضب .

ثانيا : بالارادة تستطيع النفس أن تغير حركة الغدة الصنوبرية
فيغير اتجاه الأرواح الأحيائية موقظا فينا هذا الفعل هوى جديدا
وهو معاكسا للهوى الذى نريد أن نحاربه .

ثالثا : ان الرابطة الكائنة بين الفكر والجسم هى رابطة قوية للغاية .
فاذا استطعنا أن نجتمع بين فكرة من الأفكار وبين عمل جسمى ما بحيث
يعتاد احدهما الآخر لابد للعمل الجسمى من المظهر عندما تبرز هذه
الفكرة . بالعادة نستطيع أن نغير النظام الطبيعى الخاص بالأهواء
فتتقلب رأسا على عقب الرابطة القائمة بين الجسم والنفس . وهذا
الترويض النفسى الذى أرلده ديكارت احدى الوسائل الفعالة لبلوغ
السعادة (٥٣) .

الطريقة الوحيدة اذن للقضاء على الانفعالات والأهواء السلبية
والوصول الى السعادة هى الارادة ، وهى فى متناول كل انسان مهما كان
زمانه ومكانه وكما ان العقل أعدل الأشياء قسمة بين للناس فى ميدان
النظر فان الارادة هى الصفة الوحيدة التى تحدد الانسان فى ميدان
العمل . وتظهر أهمية الإرادة ودورها فى سيكولوجيا ديكارت
للفسيولوجية التى يقدمها لنا فى « انفعالات النفس » التى تعبر عن
المرحلة النهائية لمذهبه الأخلاقى أو الأخلاق العلمية .

الأخلاق النهائية العلمية

يربط ديكارت ربطا وثيقا بين السيكولوجيا والفسيولوجيا بين
النفس والجسد ويتير باستمرار الى نوع من الاتحاد بينهم ويؤكد
تأثير كل منهما على الآخر ويظهر ذلك بوضوح فى « رسالة فى انفعالات
النفس » ومن هنا ضرورة دراسة الانفعال وأنواعه وطرق السيادة
عليه ، فدراسة الأخلاق عند ديكارت ترتبط بالبحث فى هذه
الانفعالات (٥٤) .

ويستخدم لفظ الانفعالات Passions ليدل على حالات انفس الوجدانية التي تشمل مشاعر : الحب والكراهية ، الميل والنفور . الحزن والسرور . ويرى للبعض أن ديكارت يوحد بين معنى الانفعال passion ومعنى الادراك perception حيث يشير ان الى المدركات أو للمشاعر التي تحدث للروح وترتبط بهما وتسيبها حركة الأرواح الحيوانية^(٥٥) ، إلا أن الانفعالات تمتاز من بين الادراكات بانها مع صدورها في النفس عن الموضوعات الخارجية وعن البدن مرتبطة بحياة النفس ارتباطا شديدا ويتم اتصال النفس بالبدن عن طريق الدوران الدموي حيث ينتقل أدق أجزاء الدم في سرعة من المخ عندما يتلقى تأثير الأجسام الخارجية وإلى المخ الذي يستجيب إلى تأثير تلك الأجسام عن طريق العضلات . وللمقصود بالمخ الغدة الصنوبرية التي هي مركز تلقي التأثيرات والاستجابات .

ويمثل نجيب بلدي بين الانفعال واللذة عند ديكارت فاذا كان للانفعال علامة على اتحاد النفس والجسم ، ومظهر من مظاهر اهتمامنا بالموضوعات الخارجية في علاقتها بالنفس لذلك كانت وظيفة الانفعال معادلة لوظيفة اللذة والألم . فكما أن اللذة والألم علامتان على خير أو شر يصيب الجسم فالانفعال علامة على أمر يعنى للجسم . ويعنى أكثر منه الانسان من حيث هو جسم متحد بنفس^(٥٦) .

فالانفعالات هي الحيات الوجدانية التي يسببها الجسم وهي أثر من أثار لاتحاد النفس بالجسم وقد تكون سلبية أو ايجابية وهي تكون ايجابية في حالة الإرادة وسلبية في حالة الإدراك وترتبط الانفعالات بالرغبة ومن الأمثلة على ذلك أن لافعال مثل الخوف يدفع النفس إلى الرغبة في الهرب ، والشجاعة تدفعها إلى الرغبة في المراك .

وقبل أن نعرض لكيفية السيطرة على الانفعالات نشير إلى تقسيمها ديكارت لها إلى أوليه Primitive passions ومركبة Complex passions وتتحدد الأولى في انفعالات التعجب

الحب والكرهية • السرور والفرح الحزن • والرغبة • لما النوع الثانى (المركبة) فهي تتكون من انفعال أو أكثر من الانفعالات السابقة وأهم هذه الانفعالات : الأمل للذى ينتج عن الفرح والرغبة • والخوف • الإرداء والتقدير • الاحترام • للغضب الرضا عن الذات • التواضع • وكما تنقسم الانفعالات الى بسيطة ومركبة تنقسم الى ظاهرة وباطنة الأولى التى تظهر مصحوبة بعلامات جسمية والثانية التى تكمن فى النفس وتكون داخلية نعبّر عن فكر خالص غير مرتبط بالجسم (٥٧) •

وبينما ترى اتجاهات فلسفية ان الانفعال خطر وضرر على النفس الانسانية كما نجد عند سقراط افلاطون والكلية والزواقية ومن هنا ينبغى أن تبعد وأن يحكم العقل فقط فان رأى ديكارت لم يكن بهذا التشديد فى الانفعالات فهي أشياء حسنة للنفس والبدن وما علينا الا تنظيمها وتجنب انحرافها • ومن هنا فهو قريب من رأى ارسطو ويقوم علاج الانفعالات عند ديكارت على أساس الانفعال ذاته وعلى معرفة نشأته فى حياتنا حيث يقوم على معرفة القوانين التى نخضع لها جسم الانسان كجسم من أجسام العالم وعلى معرفة العلاقات المستمرة فى التجربة بين أحوال النفس وأحوال البدن فالأبدان منها الصحيح للمعافى ومنها المريض الضعيف ومرض البدن يؤثر على صحة النفس باعتباره العلاقة بينهما وإذا كانت سيطرة النفس على الانفعالات تتم من خلال سلطة النفس على هذه العلاقة فان المهم هنا هو معرفة الخير الملازم للانسان من حيث هو نفس متحدة بالبدن (٥٨) •

ومن يسلم بالعلاقة المتبادلة بين النفس والبدن يعلم أن هدف الانسان هو مقاومة الانفعالات الضارة وبلوغ الرضا النفسى (العقلى) الذى يعتمد على الارادة والاستجابات الفسيولوجيا ومن هنا كان اللطب مدخلا للسعادة • ولما كان مصدر الانفعال كما أوضحنا النفس والبدن فان السيطرة عليه تكون بالارادة والجسم معا • وهناك مستويين للتعامل مع الانفعال أو وسيلتين لعلاج الأولى مبدئية وفيها يكفى تبعد حركات أو أفكار معينة للتخلص منه ، أو لإجلال انفعالي آخر

مكانه وهى تصلح فى بداية الانفعال لكنها لا تجدى حين تتحد الرغبة بانفعال معين ، ذلك لأن امتزاج الرغبة بالانفعال يجعلها تقود الى السلوك والعمل فهى لا تقف عند مستوى الأحاسيس والمشاعر ولا تكفى بالحب أو الكره انما تتعدى ذلك الى الميل والانشجاب والنفور والابتعاد بل كثير ما تقوم بأعمال من أجل لرضاء وسعادة من تحب أو ايذاء من تكره .

لذلك كان علم الأخلاق يهدف الى السيطرة والسيادة على الرغبات أكثر من السيطرة على الانفعالات أو للسيادة على الأولى عن طريق السيادة على الثانية . وأساس ذلك هو التميز بين ما ينبغى الرغبة فيه وما لا ينبغى الرغبة فيه أو بين ما يتوقف على لرادتنا وحريتنا وما لم يتوقف على حريتنا ، ومن المسلم به انه ينبغى لنا أن نرغب فى كل خير نستطيع الحصول عليه الا أن المهم أن نعرف ذلك الخير للأسمى الذى يؤدى الحصول عليه الى للفضيلة والسعادة ولا قيمة لمعرفتنا فى ميدان الأخلاق أن لم تؤد الى ذلك الخير للأسمى الذى فيه سعادتنا وفضيلتنا . فالهم فيما يتعلق بالسيادة على الرغبات أن نثبت حدود عملنا وأن نحفظ بمجال حريتنا . لعنا نهتدى بفضل ذلك الى الخير للأسمى الذى نسمى اليه والذى تتحقق فيه سعادتنا وفضيلتنا . وهذا الخير للأسمى فى نظر ديكارت لا يكون غريباً على انفعالاتنا باعتبار أن ذلك علامة على صحة الانسان وقوته واهتمامه بالحياة .

ويوضح ديكارت فى نهاية « رسالته فى لנفعالات النفس » انه لا يوجد سبب للخوف من الانفعالات لأنها فى جوهرها حسنة ، المهم أن نحذر الافراط فيها والاستخدام للخاطيء لها والطريقة المثالية للسيطرة عليها أن نتعلم كيف نوجهها حتى نقلل الشرور الناجمة عنها . وبالتالي نستطيع للحصول على الخير فالانفعالات المعتدلة أو الطيبة تجعلنا نبلغ الخير الأسمى .

تعقيب على الأخلاق الديكارتية :

يبدو ديكارت فيلسوف العقلانية ورائد الفلسفة الحديثة الذى

أبدع فى المنهج وفى العلم ، تثليدى فى مجال الأخلاق والسياسة والاجتماع وذلك لانه نظر الى الحكمة نظرة القدماء خاصة الرواقية وظل رغم ما رددته فى كتاباته ورسائله وثيق الاتصال بالمضى ففى مجال الأخلاق نجد آراء ديكارت المفكر الجرىء مشبعة بالروح السقراطية وبالنزعة الرواقية بل بالتفكير القديم كله ، وذلك الذى يعتبر السعادة القصوى والخير الأسمى فى هدوء النفس وطمأنينة الروح . كما يلاحظ ابتعاد تفكير ديكارت عن الأخلاق المسيحية المعروفة فى عصره وقوله بضرورة العناية بالنفس وبأهوائها وانفعالاتها وتأكيد على وجوب العناية بالطب والأساليب الطبية التى تتيح للانسان التحكم فى انفعالاته .

ورغم أن ديكارت أراد أن يبعث المبدأ السقراطى بأن الفضيلة علم الا أنه لم يستطع أن يوفق بين ذلك وبين موقفه المعرفى القائم على الشك لذلك فهو يعود الى القول بالخضوع للمشيئة الالهية بدلا من القول بحرية الرأى والعمل بحيث يظهر موقف ديكارت المحافظ فى الأخلاق . لذا نجد الدكتور عادل العوا يأخذ على ديكارت العودة الى آراء القدماء والميل الى عدم التجديد فى مجال الأخلاق فالأخلاق المؤقتة لا تعالج شروط السعادة بذاتها بل تقرر قواعد الحياة العلمية بالاستناد الى مبادئ الاعتدال وثبات الارادة والتواكل الاجتماعى . وهى لا تختلف عن حكمة القدماء « كما تتصف هذه الأخلاق « الناقصة » بصبغة رواقية عملية بالدرجة الأولى فان اين خلاق « النهائية » تتصف بصبغة لاهوتية من النوع الارادى . وهى لا تتضمن أية نظرية أصيلة واضحة » (٥٩) .

ومع أننا نتفق فى القول بمتابعة ديكارت للقدماء الا أن وعيه بتقدم العلم فى عصر وظهور النزعة الفردية جعله يفسح المجال للجربة الانسانية من جانب ولا يتشدد — باعتباره فيلسوفا عقلانيا — فى موقفه من الانفعالات فموقفه منها يقربه الى حد ما من الفلاسفة الاراديين أو قل الوجوديين .

هوامش وملاحظات ومراجع الفصل التاسع

- (١) د. محمد عبد الرحمن مرحبا : المرجع في تاريخ الأخلاق «
جروس بروس « لبنان ١٩٨٨ ص ١٥
- (2) Descartes R., letters sur la Morale; Corrspondance avec
la princeme Ellisabeth, chanut, , et le Reine Christine Texte
rovu et présente par J. Chevalier .
- L. Boutroux « Du rapport de la morale à la Selence dans
lo philosophie Cartésienne » Revue de Metaphysique 1896.
- A. Espinas : Descartes t la marale . Paris 1925.
- Gouhier : Descartes et la morele, Revue de Metaphyique
- P. Mesnard : Essai sur la morale de Descares, paris 1935.
- (3) Blom, John : Descartes . his Moral philosophy and psc-
hology, Trans with Introd. and Concebtual index by j. Blom.
The harvard pres 1978.
- (٤) توفيق الطويل : فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها ط ٣
دار النهضة العربية القاهرة ١٩٧٦ ص ١٥٥
- (5) F. Copleston : P History of philosophy vol. (4) The
Neuman pres. westminter 1961. p
- (٦) فرانسوا جريجوار : المذاهب الأخلاقية الكبرى ترجمة قتيبة
المعروفى ، منشورات عويدات بيروت لبنان ١٩٨٤ ص ٥١ - ٥٢
- (٧) أ. و. تن : تاريخ الفلسفة الحديثة ترجمة عبد الرجيم
عبد المجيد مكتبة الانجلو المصرية القاهرة ص ٦٢
- (٨) هذا موقف عثمان أمين الذى يخبرنا فى الفصل الذى
خصه لمذهب الأخلاق عند ديكارت ، انه تتويجا للفلسفة الديكارتيية

كان من اللازم ظهور أخلاق نهائية . وإذ كان الفيلسوف قد رحل عن هذا العالم قبل أن يتاح له أن يكتب هذه التتمة المنطقية لمذهبه . فان الباحث « للجواني » أى الذى يصحب ديكارت صحبة تعاطف واقتناس يستطيع أن يهتدى الى عناصرها المتفرقة فى كتاب « انفعالات النفس » وفى كثير من رسائله الى الأميرة « اليزابيث » والى الملكة كريستين والى شانو سفير فرنسا لدى هذه الملكة « د. عثمان ديكارت ط ٧ » الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٧٦ ص ٢٢٦ .

(٩) يخبرنا جميل صليبا بذلك فى مقدمته للمقال فى المنهج أثناء حديثه عن فلسفة ديكارت الأخلاقية حيث يصرح لنا انه يلخص هنا ما كتبه جيلسون فى مقدمة المقال ، طبع غرين ، باريس ١٩٣٥ ص ٢٣ - ٣٦ . راجع د. جميل صليبا مقدمة ترجمة المقال ص ٤٤ .

(١٠) كتب د. عثمان أمين عن « مذهب الأخلاق » عند ديكارت ود. راوية عبد المنعم عباس « مشكلة الأخلاق » للفصل الثانى عشر من كتابها عن ديكارت أو الفلسفة العقلية دار المعرفة الجامعية بالاسكندرية ١٩٨٦ ص ٤٧٥ - ٥٠٠ . ود. كمال يوسف الحاج عن الآداب الديكارتية ص ١٢١ - ١٧٠ من كتابه المدخل الى فلسفة ديكارت منشور ابن خويونات بيروت ١٩٦١ ود. نجيب بلدى للفصل السابع (الانسان) من كتابه ديكارت « دار المعارف القاهرة د.ت. ونظمى لوقا : الله أساس المعرفة والأخلاق عند ديكارت . ود. محمد عبد الستار نصار فى كتابه دراسات فى فلسفة الأخلاق دار القلم الكويت ١٩٨١ ص ٤٢٢ - ٤٢٥ . ود. مهدى فضل الله فسفة ديكارت ومنهجه « د.ر الطليعة بيروت ١٩٨٣ ص ١٦٦ - ١١٧ ود. عادل العوا : المذاهب الأخلاقية ج١ مطبعة الجامعة السورية ، دمشق ١٩٥٨ ص ٢٢٥ - ٢٥٨ ، د. حسن الشرقاوى الأخلاق الاسلامية « دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ١٩٨٥ ص ٣٥٧ - ٣٦٧ ، وفاء عبد الحليم محمود : مفهوم الأخلاق بين ديكارت واسينوزا وجون لوك ، رسالة ماجستير غير منشورة بجامعة الاسكندرية ١٩٨٨

(١١) د. توفيق الطويل : المصدر السابق ص ١٥٤ — ١٥٧

(١٢) يوضح لنا ديكارت في « مبادئ الفلسفة » أهمية الإرادة بحيث يجعلها تتساوى مع الفكر فجميع أنماط التفكير التي نلاحظها في أنفسنا يمكن أرجاعها إلى نمطين عامين : أحدهما الإدراك بالذهن، والآخر التصرف بالإدارة وفي المبدأ [٣٤] يقرر أن الإرادة لازمة للحكم لزوم الذهن حتى يصل في المبدأ التالي إلى القول أن الإرادة أوسع نطاقاً من الذهن . فالإرادة على نحوها تبدو لا متناهية (ص ٧٧) وإذا ما كانت الإرادة كما يخبرنا ديكارت رحيبة جداً فقد غزنا عن طريقها بميزة عظيمة وهي أن نتصرف بحرية . ومن هنا فإن أعلى مراتب الكمال عند الإنسان هو أنه حر الاختيار كما يخبرنا في المبدأ [٣٧] ويقرر أن التجربة لا العقل هي الدليل على حرية الإرادة التي تعرف عن طريق الممارسة هنا يعتمد ديكارت على العقل والعقلانية ويقتررب من الوجودية حين يقرر أن حرية إرادتنا بالدليل وإنما تعرف بتجربتنا لها (ص ٨٠) وهذا ما يتكرر في التأملات قارن التأمل الرابع ص ١٣٣ ١٣٤ ١٣٧٠٠ من ترجمة د . عثمان أمين .

(١٣) قارن د. نظمي لوقا : الله أساس المعرفة والأخلاق عند

لمطبعة الفنية الحديثة ، القاهرة ١٩٧٢

(١٤) د. محمد نصار عبد الستار : المرجع السابق ص ٢٣

يخبرنا د. يحيى هويدى في دراسته « ديكارت الجديد » أن الأسس التي قامت عليها الأخلاق الديكارتية هي أسس دينية . إذ يصرح ديكارت أنه بدلا من الخضوع للأشياء ونظامها (القاعدة الرواقية) فعلى أن نخضع لله إذ إن هذا الخضوع مفهوماً على حقيقته يؤدي بنا إلى الحب والسعادة ويجعلنا لا نخشى الموت ونهزأ بالآلام .

د. يحيى هويدى : دراسات في الفلسفة للحديثة والمعاصرة ،

دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٩٠ ص ٥٩

(١٥) هذا فهم حسن حنفى للعقلانية للديكارتية التى لم تكن حاسمة بنفس القدر الموجود لدى اسبينوزا . حسن حنفى : قضايا معاصرة فى الفكر الغربى للمعاصر ، دار الفكر العربى القاهرة ١٩٨٨ ص ٢٤ • ٢٥

(١٦) راجع كتابات عثمان أمين المختلفة مثل :
الفلسفة الرواقية • للنهضة المصرية ط ٢ ١٩٥٩ (الباب الرابع
الفصل الرابع : الرواقية وديكارت) ص ٣٣١ - ٣٥١ •
وديكارت ص ٢٢٥ - ٢٢٦ - ٢٢٨

ومقدمة ترجمة كتاب مبادئ الفلسفة ص ١٦

(١٧) محمود الخضيرى : تعليقاته على المقال فى المنهج •
سميركو للطباعة والنشر القاهرة دوت ج ٢ ص ٨٣ - ٨٤ ، ود • محمد
نصار عبد الستار ص ٤٢٣ - ٤٢٤

(١٨) د • محمد نصار عبد الستار • ص ٤٢٤

(١٩) يوضح لنا بيرى R. B. Perry الفيلسوف الأمريكى طبيعة المبدأ الأخلاقى لدى الرواقيين فيما أسماه الارادة المتوافقة أو الرغبة فى تطابقها مع الطبيعة الذى نشأ عنها وعن أخلاق افلاطون وارسطو . التى أسماها الارادة القصوى أو الحب الضمنى لله مفهوم المثالية للارادة • وموافقة الطبيعة عند الرواقيين كما يعرضها بيرى فى كتابه النظرية العامة للقيمة عبارة عن الحياة وفاقا للعقل ، والانسانية حين يحيا وفقا للعقل لا يكون موافقا لنفسه فحسب بل يكون موافقا لمجموع الأشياء أى الكون بأسره : لأن العقل لا يختص بالانسان وحده بل هو أيضا من خصائص الوجود الكلى أى من خصائص الكون فبالعقل نحيا على وثام مع أنفسنا كما نحيا على وثام مع العالم •
راجع بيرى : النظرية العامة للقيمة ص ٧٥ وما بعدها •

(٢٠) ديكارت : المقال عن المنهج ص ٨٠

(٢١) الموضع السابق •

(٢٢) د. نجيب بلدى : ديكارت • دار المعارف بالقاهرة

ص ١٤٨ - ١٤٩

(٢٣) محمود الخضيرى : ترجمد المقال فى المنهج ص ٤٧

(٢٤) هـراند و جريجوار : ص ٥١

(٢٥) عن وفاء عبد الحليم السيد ص

(٢٦) ديكارت : المقال فى المنهج ص ٨٢

(٢٧) د. عثمان أمين : ديكارت ص ٢٢٦

(٢٨) د. راوية عباس : ديكارت أو الفلسفة العقلانية ص ٤٩٨

(٢٩) د. كمال يوسف الحاج : ص ١٣٥

(٣٠) د. عثمان أمين : ديكارت ص ٢٢٦

(٣١) يتابع الخضيرى هملان فى دراسته •

du rapport de la Moral Science, dans la philosophie de Descartes

عن الخضيرى ص ٨١ p. 299 dans Etudes, histoire de la philosophie

(٣٢) الخضيرى : تعليقاته على المقال فى المنهج هامش ص ٨١

(٣٣) تظهر هذه المقارنات لدى كل من : عثمان أمين وراوية عباس

من كتابها عن ديكارت ص ٤ وعادل العوا ص ٢٥١ ، ٢٥٢ ، ٢٥٣
وفاء عبد الحليم السيد ص ٦٣ ، ٧٧ ، ٩٧

(٣٤) د. عثمان أمين الفلسفة الرواقية ص ٣٣١

(٣٥) المرجع السابق ص ٣٣٢

(٣٦) المرجع السابق ص ٣٤٨

(٣٧) المرجع نفسه ص ٣٥٠

- (٣٨) الموضع نفسه ص ٣٥٠
- (٣٩) الموضع نفسه ▪
- (٤٠) د. محمد عبد الستار نصار : ص ٤٢٤
- (٤١) محمود الخضيرى : تعليقاته على ترجمة المقال ص ٨٣ = ٨٤
- (٤٢) ديكارت : مبادئ الفلسفة ترجمة د. عثمان أمين ط ٢ ،
دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة ص ١٠
- (٤٣) د. فؤاد زكريا : شجرة الفلسفة عند ديكارت : آفاق
للفلسفة ، دار التنوير بيروت لبنان ١٩٨٨ ص ١٢٨ وما بعدها ▪
- (٤٤) ديكارت : مبادئ الفلسفة ص ٤٣
- (٤٥) د. عثمان أمين ▪
- (٤٦) د. عثمان أمين ▪
- (٤٧) د. عثمان أمين : تعليق على مبادئ الفلسفة ص ٣٢ = ١
- (٤٨) ديكارت : مبادئ الفلسفة ص ٤٥
- (٤٩) المرجع السابق ص ٤٥ — ٤٦
- (٥٠) د. نجيب بلدى ص ١٤٩
- (٥١) المرجع السابق ص ١٥١
- (٥٢) فرانسو جريجوار ص ٥١
- (٥٣) د. كمال يوسف للحاج : مدخل الى فلسفة ديكارت ص
- (٥٤) فهو كما يقول أ. و. ▪ بن يقول بالسمو الضرورى للعقل على
المادة والنفس والجسم والروح على الحسن ▪ ومثله فى هذا مثل

ابن سينا فى ربطه للسيكولوجيا بالفسيولوجيا كما يخبّرنا مذكور
فيما كتبه عن الفلسفة فى « أثر العرب والاسلام على النهضة الأوربية »
الهيئة المصرية العامة للكتاب •

(٥٥) د • نجيب بلدى : ديكارت ص

(٥٦) المرجع السابق •

(٥٧) هذا هو موقف أرسطو فى التفرقة بين السعادة الحسية
والعقلية •

(٥٨) قارن وفاء عبد الحليم السيد ص ٨٤ وما بعدها •

(٥٩) • عادل العوا : المذاهب الأخلاقية ص ٢٥٣

ملحق

ببليوجرافيا ديكرت في العربية

القسم الأول : نصوص ديكرت

أولا : كتب ديكرت :

١ - المقال عن المنهج لأحكام قيادة العقل والبحث عن الحقيقة في العلوم • ترجمة محمود الخضيرى ، مع دراسة للمترجم عن فلسفة ديكرت ، وتقديم ودراسة أخرى للدكتور محمد مصطفى حلمى • وقد طبع الكتاب أربعة طبعات الأولى : المطبعة السلفية ومكتبتها ، القاهرة ١٩٣٠ ونفس الطبعة صدرت عن دار الكاتب العربى للطباعة والنشر بالقاهرة ١٩٦٨ فى ٢٠٦ صفحة والرابعة عن الهيئة المصرية العامة للكتاب بينما صدرت الثالثة دون تقديم دراسة د • محمد مصطفى حلمى مع تصدير للدكتورة زينب الخضيرى •

- ترجمة ثانية للكتاب بعنوان « مقاله الطريقة » لأحكام قيادة العقل والبحث عن الحقيقة فى العلوم للدكتور جميل صليبا ، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الانسانية الأونسكو بيروت ١٩٥٣ (فى ١٣٣ صفحة) •

٢ - التأملات فى الفلسفة الأولى ترجمة الدكتور عثمان أمين فى سلسلة نفائس الفلسفة العربية مكتبة الانجلو المصرية القاهرة ١٩٧٤ (الطبعة الخامسة) وقد نشرت الترجمة فى عدة طبعات سنوات ١٩٥١ ، ١٩٥٧ ، ١٩٧٤ ، ١٩٧٩ •

- ترجمة أخرى بعنوان تأملات ميتافيزيقية فى الفلسفة الأولى للدكتور كمال يوسف الحاج الأستاذ بالجامعة اللبنانية (المكتبة الفلسفية) منشورات غويدات بيروت يناير ١٩٧١ •

٣ - مبادئ الفلسفة ترجمة الدكتور عثمان أمين ، النهضة المصرية
القاهرة ١٩٧٦ (١٨٨ صفحة) وطبعة ثانية عن دار الثقافة للنشر والتوزيع
سلسلة النصوص الفلسفية (١١٧ صفحة) القاهرة . ت .

ثانيا : نصوص متفرقة من كتب ديكارت ورسائله :

- اندريه كريسون : ديكارت ترجمة تيسير شيخ الأرض ، دار
بيروت للطباعة والنشر بيروت ١٩٥٧ حين يقدم بعد عرض حياة ديكارت
وفلسفته مقتطفات من مؤلفاته (ص ٨٠ - ١٧٠) وتشمل بعض نصوص
من المقال عن المنهج مثل : نظرات تتعلق بالعلوم (٨٠ - ٨٦) قواعد
المنهج الأساسية (٨٦ - ١٠٠) بعض قواعد الأخلاق مستنبطة من
(١٠٠ - ١١٠) اختلاف نفس الانسان عن نفس الحيوان (١٢٩ - ١٣٣)
ومن قواعد لتوجيه العقل مثل البراهين الحسابية والهندسية
(٤٣ - ١٤٤) الاستقراء (٤٤ - ١٤٧) .

- ومن التأمل الثاني (أنا أفكر إذن أنا موجود) ١٤٨ - ١٥٠ .
ضرورة البرهان على وجود الله (١٥٠ - ١٥٤) ما التفكير (١٥٥ -
١٥٩) مبادئ الفلسفة .
- وجود الأخلاق من رسالة للسيدة اليزابيث بتاريخ ١٥ يونيو
١٩٤٥ (ص ١٥٩ - ١٦٢) .
- ممارسة الفضيلة هي العلاج المطلق ضد الانفعالات (رسالة
في الانفعالات) (ص ١٦٢ - ١٦٤) .

- في الضوء (رسالة في البصريات) ص ١٦٤ - ١٧٠

- وترجمة أخرى لنفس النصوص (ص ٥٦ - ١٢٤) من كتاب :

اندريه كريسون : ديكارت ترجمة د . حسن شحاته سعفان مراجعة
محمد غنيمي هلال ، سلسلة الألف كتاب (٣٦٩) الانجلو المصرية ،
القاهرة ١٩٩١ (في ١٣٦ صفحة) وفيها نفس المقتطفات السابقة .

— د = نجيب بلدى : ديكارت دار المعارف القاهرة ١٩٥٩ (فى
٢٢٢ صفحة) نجد ملحق به النصوص الآتية :

فى المنهج : القاعدة العاشرة (١٧٥ — ١٨٠) القاعدة الثالثة
عشرة (٨١ — ١٨٣) القاعدة ١٤ (١٨٤ — ١٨٧) =

— فى أساس الحقائق العلمية (٨٨ — ١٨٩) خطاب الى مرسين
١٩٣٠/٤/١٥ ، آخر بتاريخ ١٩٣٠/٥/٦ وثالث بتاريخ ١٩٣٠/٥/٢٧
(ص ١٩٠ — ١٩٣) =

— مبادئ الفلسفة فقرات ١ — ٨ فى وجود النفس وتمييزها
من الجسم ، فقرات ١٤ — ٢١ فى وجود الله (ص ١٩٤ — ٢٠٧)
فقرات : ٣٧ — ٣٩ — ٤٠ — ٤١ فى الحرية الانسانية (ص ٢١١ —
٢١٤) والفقرات ١ — ٣ ، ج ٢ فى وجود الأجسام واتحاد النفس
بالجسم (٢٠٨ — ٢١٠) =

— فى الفضيلة من كتاب « انفعالات النفس » فقرات (١٥٢ —
١٥٦) ص ٢١٥ — ٢١٩

* د = عثمان أمين : ديكارت امام الفلسفة الحديثة (صفحات
١٩ — ٥٣) من كتابه : رواد المثالية فى الفلسفة العربية (ط ١٩٦٥) ،
الطبعة الثانية عن دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٧٥ يعرض
لديكارت سيرته ونمط فكره ونصوص من فلسفته تشمل نصوص من
التأملات صفحات (٣١ — ٣٥ = ٣٩ — ٤٠ ، ٤١ ، ٤٣ ، ٤٥ ونصوص
المبادئ (ص ٣٥ — ٣٩ ، ٤٠ ، ٤١ ، ٤٢ ، ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٦ ، ٤٧
ومن انفعالات النفس الفقرات : ٤٥ ، ١٩٢ ، ١٩٣ ، ١٥٤ تحقيق
ببیرمنیار ، باريس ١٩٣٧ وتشمل : « فى أن الأريحية » تمنعنا من
اجتقار الخير » رسالة الى اليزابيث ١٦/١٠/١٩٤٥ فى : ديكارت :
رسائل فى الأخلاق جمعها جاك شيفاليه ، باريس ١٩٣٥ ص ١٠٠ .

الخير الأسمى قوامه الارادة الطبية رسالة الى ملكة السويد
١١/٢٠/١٦٤٧ عن شيفاليه من رسالة الى الأميرة اليزابيث فى نوفمبر
١٩٤٦ عن شيفاليه (ص ٥٢ - ٥٣) *
- وقد عرضت هذه النصوص فى مقالة عثمان أمين التأملات
فى الفلسفة الأولى (ص ٧٧ - ٧٨) المجلد الأول من مجلة تراث
الانسانية م دار الكاتب العربى ، القاهرة *

القسم الثانى كتب عن ديكارت

اولا : مؤلفات عن ديكارت بالعربية :

- ١- محمد مصطفى حلمى : نظرية الجوهر بين ديكارت
واسبيوزا * ملخص رسالة ماجستير بالفرنسية عن ديكارت مطبعة
المستقبل ، القاهرة ١٩٣٦ (٥٢ صفحة) *
- ٢- الدكتور عثمان أمين : ديكارت الطبعة الأولى ١٩٤٢ وكتب
يوسف كرم تعليق عليها فى مقتطف يوليو ١٩٤٢ والثانية ابريل ١٩٤٦ *
والثالثة ١٩٥٣ والرابعة عن دار القاهرة الحديثة أكتوبر ١٩٥٧ والخامسة
يناير ١٩٦٥ والسادسة الانجلو المصرية ١٩٦٩ والسابعة عن الانجلو
المصرية ١٩٧٦ * ولا يزال هذا العمل أهم ما كتب فى العربية عن
ديكارت من وجهة نظر مثالية ويشمل العمل أربعة أبواب وخاتمة يتناول
الأولى : سيرة ديكارت فى أربعة فصول والثانى منهج ديكارت فى
خمس فصول والثالث فلسفة ديكارت فى ثمانى فصول تتناول الأربعة
الأولى الميتافيزيقا الديكارثية والخامس الانسان والسادس الأخلاق
والسابع الجمال والثامن نظرية الاجتماع والباب الرابع فى أربعة
فصول عن ديكارت وتأويلات فلسفته والخاتمة فى فصلين هامين عن :
ديكارت والتجديد الفلسفى م والفلسفة الديكارثية وآثارها وبالكتاب
كشافين بأسماء الأعلام والمسائل والمصطلحات الفلسفية *

٣ - الدكتور نجيب بلدى : ديكارت دار المعارف القاهرة (١٩٥٩) فى ٢٢٢ صفحة ويتناول : ديكارت وعصره ■ حياة ديكارت وشخصيته وتأليفه. ■ فلسفة ديكارت ويتناولها فى ثلاثة أقسام الأول : المنهج وحقائق العلم الثانى الفلسفة الأولى والثالث خصائص الوجود ثم نبص من فلسفة ديكارت ■

■ - الدكتور كمال يوسف الحاج : مدخل الى فلسفة ديكارت في المكتبة الفلسفية منشورات عويدات بغوت لبنان ١٩٧١ (فى ١٩١ صفحة) ■

■ - الدكتور نظمي لوقا : الله أساس المعرفة والأخلاق عند ديكارت ■ سلسلة الالهيات المطبعة الفنية الحديثة د ■ ت [١٩٧٢] فى (١٨٧ صفحة) والكتاب بعد كلمة فى الموضوع والمنهج مكون من ثلاثة أقسام هى الجوهر ، المعرفة ، الأخلاق ■

٦ - الدكتور نظمي لوقا : الحقيقة تناول فلسفى [عند ديكارت واسبينوزا] ، عالم الكتب ، القاهرة ١٩٧٢ (فى ١٧١ صفحة) ■

٧ - الدكتور محمد حمدي زقزوق : المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكارت ، الطبعة الثانية الانجاو المصرية ، القاهرة ١٩٨٢ (١٩٠ صفحة) والكتاب يرسخ تقليد ضخم يحاول أن يرى الفلسفة العربية الاسلامية فى ضوء فلسفة المحدثين وبالتحديد يقارن ديكارت بالفلاسفة المسلمين وفى مقدمتهم الغزالى ، وهو يحتاج الى بعض النقاش المنهجى حول امكانية تطبيق منهج التأثير ■

٨ - الدكتور الربيع ميمون : مشكلة الدور الديكارتي ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر ١٩٨٢ ويمتاز الكتاب ، وقد كان أصلاً رسالة لنيل الدبلوم العالى فى الفلسفة بإشراف د. بديع الجسم

بجامعة دمشق بأنه يختار مشكلة محددة يتناول من خلال الفلسفة الديكارتية وتشمل الدراسة ستة أبواب عرض في أولها الخطوط الكبرى لفلسفة ديكارت وفي الثاني الدور في المنطق والفلسفة والثالث المشكلة بين ديكارت والمعتضين عليه والرابع تأويلات من أثبتوا الدور الديكارتي والخامس تأويلات الذين ألفوا الدور الديكارتي وقدم في الباب السادس حلاً للمشكلة .

٩ - الدكتور مصطفى غالب : ديكارت ، سلسلة في سبيل موسوعة فلسفية دار مكتبة الهلال بيروت لبنان ١٩٨٢ عرض موسوعي مبسط لفلسفة ديكارت .

١٠ - الدكتور مهدي فضل الله : فلسفة ديكارت ومنهجه ، نظرة تحليلية ونقدية : دار الطليعة بيروت لبنان ط ١ يناير ١٩٨٣ (١٨٤ صفحة) والكتاب مكون من قسمين أولهما عام لا علاقة له بديكارت عن الحقيقة والمعرفة والقسم الثاني رينيه ديكارت من ثلاثة أقسام الأول عصر ما قبل ديكارت والثاني ديكارت نشأته وحياته وأعماله والثالث فلسفة ديكارت ويتناول في سبعة فقرات نظرية المعرفة ، المنهج الديكارتي ، نظرية ديكارت في الأفكار ، الثنائية الديكارتية الله والأدلة على وجوده وصفاته ، العالم الخارجي وأخيراً الأخلاق .

١١ - الدكتورة راوية عبد المنعم عباس : ديكارت أو الفلسفة العقلية ، تقديم الدكتور محمد علي أبو ريان دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ١٩٨٦ والكتاب من مقدمة وثلاثة عشر فصلاً تشمل : الفلسفة الحديثة ، ديكارت حياته ومؤلفاته ، المنهج الديكارتي ، الشك المنهجي ، التأملات الميتافيزيقية ، الميتافيزيقا ، وجود الله ، نظرية الحقائق الأبدية ، نظرية الخلق المستمر ، الفيزيقا ، الاستمولوجيا ، الأخلاق ، الجمال والكتاب مزود بكشافين : للأعلام والمصطلحات .

ثانياً - كتب مهريه عن ديكرت :

— الكسندر كواريه : ثلاثة دروس فى ديكرت ، ترجمة يوسف كرم اشرف د. : طه حسين مطبوعات الجامعة المصرية ، القاهرة المطبعة الأميرية ١٩٣٧ وقد صدر الكتاب مشتملاً على النص العربى والفرنسى بمناسبة الاحتفال بالذكرى الثلاثمائة لصدور المقال عن المنهج .

— اندريه كريسون : ديكرت ، ترجمة تيسير شيخ الأرض ، دار بيروت للطباعة والنشر بيروت ١٩٥٦ والكتاب عرض مبسط لفلسفة ديكرت مع بعض النصوص . وهناك ترجمة ثانية للدكتور حسن شحاته سعفان مراجعة محمد غنيمى هلال ، سلسلة الألف كتاب رقم (٣٦٩) .
الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦١ .

— مارسيل بارجونى - طورو : ديكرت ، ترجمة جوزيف سماحة ، سلسلة اعلام الفكر العالمى المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ١٩٧٤ (١٥١ صفحة) وهو عرض هام من وجهة نظر ماركسية لفلسفة ديكرت فى مقدمة وأربعة فصول وملاحق المقدمة عن حياة ديكرت ، والفصل الأول : القرن السادس عشر فجر الأزمنة الحديثة والثانى الآلية الديكرتية رائدة المادية الحديثة والثالث العقلانية الديكرتية والرابع من « الانا أفكر » الى التأمل المثالى المعاصر .

— جنيفات روديس لوييس : ديكرت والعقلانية ، ترجمة عبده الطو ، منشورات عويدات بيروت لبنان ١٩٧٤ مع مقدمة خاصة من المؤلفة للترجمة العربية .

ثالثاً - ديكرت والديكرتية فى المعجم والموسوعات الفلسفية :

١. — الموسوعة الفلسفية المختصرة اشرف د. زكى نجيب محمود ترجمة فؤاد كامل ، جلال العشرى ، عبد الرشيد الصادق مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة ١٩٦٣ ، مادة ديكرت (ص ١٣٨ - ١٤٦) .

٢ - د. مراد وهبة : المعجم الفلسفى ، ط ٣ الأولى ١٩٦٦ والثانية ١٩٧١ والثالثة ١٩٧٩ مادة « دور ديكرتى » (ص ١٩٧) ديكارتية (ص ١٩٨) *

٣ - د. جميل صليبا : المعجم الفلسفى بالألفاظ العربية والفرنسية والانجليزية واللاتينية فى جزئين دار الكتاب اللبنانى بيروت ط ١ ١٩٧١ ، مادة الديكارتية (ص ٥٦٩ ، المجلد الأول) *

٤ - الموسوعة الفلسفية وضع نخبة من العلماء والأكاديمين السوفيت اشرف م. روزنتال ، وب. يودين ترجمة سمين كرم مراجعة د. صادق جلال العظمة وجورج طرابيشى ، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت ط ١ ١٩٧٤ مادة ديكرت ص ١٩٠ - ١٩١ وديكارتية (ص ١٩٢)

٥ - مجمع اللغة العربية : المعجم الفلسفى تصدير د. ابراهيم بيومي مذكور ، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية القاهرة ١٩٧٩ مادة ديكارتية (ص ٨٥) *

٦ - د. عبد الرحمن بدوى : موسوعة الفلسفة ، المؤسسة العربية للدراسيات والنشر بيروت ١٩٨٤ فى جزئين * مادة ديكرت *

٧ - المعجم الفلسفى المختصر : ترجمة توفيق سلوم دار التقدم موسكو ١٩٨٦ ص ٥٦٧ وانظر صفحات ٥٠ ، ٦٣ ، ٢٨٠ ، ٥٢٤

٨ - عبد المنعم حفى : الموسوعة الفلسفية دار ابن زيدون ، مكتبة مدبولى ، مادة ديكرت (١٧٩ - ١٩٢) وديكارتية (١٩٣ - ١٩٢) *

٩ - جورج طرابيشى : معجم الفلاسفة دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت لبنان ١٩٨٧ ديكرت (ص ٢٧٠ - ٢٧٦) *

١٠ - د. معن زيادة : الموسوعة الفلسفية العربية معهد الانماء
العربي بيروت لبنان المجلد الثاني ١٩٨٨ مادة الديكارتيّة (ص ٥٧٩ -
٥٨٨) وقد كتبها د. محمد شيا •

رابعة - مقالات وفصول في كتب بالعربية عن ديكارت :

ب - ابراهيم بيومي مذكور الدكتور : في الفلسفة الإسلامية منهاجاً
وتطبيقه ، دار المعارف القاهرة • د. د •

- أثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبية (الفلسفة ص ١٢١ -
١٧٤) ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ط ٢ القاهرة ١٩٨٧

- ابراهيم مذكور بالاشتراك : دروس في تاريخ الفلسفة ،
وزارة المعارف العمومية مطابع مذكور ولولاده بمصر القاهرة ١٩٥٤

- أحمد أمين وزكي نجيب : قصة الفلسفة الحديثة ، لجنة
التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة •

- أحمد سعيد الدمرداش : الحسن بن الهيثم • دار الكاتب
العربي للطباعة والنشر ، القاهرة •

- أحمد عبد الحليم عطيه (الدكتور) : ديكارت بالعربية من
المستشرقين الى الجامعيين الأهرام القاهرة ١٩٨٦/٩/٥

- في ذكرى رحيل طه حسين ، العميد وديكارتي الأهرام القاهري
[١] ١٩٨٦/١٠/١٧ ، [٢] ١٩٨٦/١٠/٢٤

- هل ديكارت فيلسوف عربي مسلم ؟ السياسة السودانية
١٩٨٦/١٢/١٩

- مسألة الغزالي وديكارت الأهرام القاهري ١٩٨٧/٦/٥
- الايمان والعقل من ديكارت الى محمد عبده ، الأهرام الدولى ١٩٨٧/٦/٩
- البحث عن ديكارت عند يحيى هويدى ، الأهرام الدولى ١٩٨٧/٨/١٧
- ديكارت والفكر العربى المعاصر مجلة القاهرة ديسمبر ١٩٨٧
- فى ذكرى رحيل الخضيرى مترجم ديكارت الأهرام الدولى ١٩٨٧/٧/١٣
- ديكارت فى الفكر العربى المعاصر ، مجلة المنار العدد ٤٧ نوفمبر ١٩٨٨
- الديكارتية والنقد الأدبى ، المنار العدد ٥٠ فبراير ١٩٨٩
- الخطاب الفلسفى عند طه حسين ، مجلة فكر العدد (١٤) مارس ١٩٨٩
- المثالية الروحانية فى ديكارتية عثمان ، الفكر العربى بيروت العدد ٥٧ مايو — أغسطس ١٩٨٩
- اللسانيات الديكارتية عند عثمان أمين وتشومسكى ، مجلة المنتدى ، الامارات العربية يوليو ١٩٩٠
- أحمد محمد عيتانى : الطريقة العلمية أو القواعد الأربع للبحث والتفكير للفيلسوف الفرنسى الكبير رينيه ديكارت ، مجلة الرسالة يونيه ١٩٣٨

— أحمد فؤاد كامل (الدكتور) : مقدمة ترجمة كتاب ليننتر :
أبحاث جديدة في الفهم الانساني . دار الثقافة للنشر والتوزيع
القاهرة ١٩٨٣

— أحمد فؤاد الأهواني (الدكتور) : تأبين الخصري في مجلة
Meloangs

— مقدمة ترجمة أميرة حلمي مطر لكتاب هويسمان الاستطيقا
دار احياء الكتب العربية القاهرة .

— مقدمة تحقيق القسم الأول من الجزء الخامس من كتاب القاضي
عبد الجبار المعتزلي « المعنى » القاهرة دار الكاتب العربي .

— اسحق عبيد (الدكتور) : معرفة الماضي من هيزدوت الى
توينبي ، (الفصل الرابع من ديكارت الى عصر التنوير ص ٤٢ — ٥٩)
دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨١

— السيد نفادي (الدكتور) : الضرورة والاحتمال بين الفلسفة
والعلم . دار التنوير بيروت لبنان ١٩٨٣
— الطيب تزيني : على طريق الوضوح المنهجي : كتابات في
الفلسفة والفكر العربي ، دار الفارابي بيروت ١٩٨٩
— امام عبد الفتاح امام (الدكتور) : توماس رائد العقلانية ،
دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة ١٩٨٩

— مدخل الى الفلسفة دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة ١٩٧٢

— الفلسفة الحديثة والمعاصرة دار الثقافة للنشر والتوزيع
القاهرة ١٩٨٦

— الميتافيزيقا : دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة

١٩٨٥

- مقدمة ترجمة كتاب هيجل موسوعة العلوم الفلسفية ، دار
الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة ١٩٨٥
- انطوان خورى : الكوجيتو بين هوسرل وديكارت ، مجلة الفكر
العربى المعاصر بيروت العدد ١٦ تشرين الأول ١٩٨١
- الأب انيس أفندى الخورى : الفلسفة الحديثة ، مطبعة جرجس
غرزورى الاسكندرية ١٩١٤
- التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : علم الكلام وبعض مشكلاته
دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة ١٩٧
- الانبسان والكون فى الاسلام دار الثقافة للطباعة والنشر
القاهرة ١٩٧٥
- ابن عطاء السكندرى وتصوفه ط ٢ الأنجلو القاهرة ١٩٦٩
- ابن عطاء السكندرى وتصوفه ط ٢ الأنجلو القاهرة ١٩٦٩
- توفيق الطويل (الدكتور) : أسس الفلسفة ، النهضة العربية
الطبعة السادسة ١٩٧٦
- الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها النهضة العربية ط ٢
القاهرة ١٩٧٢
- جرجس فرح الصغير : الفلسفة مطبعة بستان العرب
الاسكندرية ١٨٨٣
- جميل صليبا : مقدمة ترجمة كتاب ديكارت مقالة الطريقة لجنة
اليونسكو بينوت ١٩٥٣
- من أفلاطون الى ابن سينا دار الأندلس بيروت •
- حسن حنفى : مقدمة ترجمة رسالة اسبنيوزا فى اللاهوت
والسياسة ، الأنجلو المصرية القاهرة ١٩٨٠
- قضايا معاصرة فى الفكر الغربى المعاصر دار الفكر العربى
القاهرة ١٩٨
- مقدمة ترجمة كتاب لسنج تربية الجنس البشرى دار الثقافة
الجديدة بالقاهرة ١٩٨٠

- حسين تقى اصفهان : رينيه ديكارت « مجلة العصور » القاهرة .
العدد الرابع المجلد الأول .
- حسين مروة : الفزعاء المادية فى الفلسفة الاسلامية ط
دار الفارابى بيروت لبنان ١٩٨١
- حنا أسعد فهمى : تاريخ الفلسفة من أقدم عصورها الى الآن ،
مطبعة غرزوزى ، الاسكندرية ١٩١٤ .
- حنا خباز : فلاسفة الأدهار « مطبعة الشمس القاهرة ١٩٣٣ .
- الفلسفة فى كل العصور مطبعة الشمس القاهرة ١٩٣٣
- رواية عبد المنعم عباس (الدكتور) : بليز بسكال وفلسفته
الانسان دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ١٩٨٦
- جون لوك امام الفلسفة التجريبية دار المعرفة الجامعية
الاسكندرية ١٩٨٧
- مالبرائش أو الفلسفة الالهية دار المعرفة الجامعية
الاسكندرية د.ع
- القيم الجمالية دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ١٩٨٧
- زكريا أحمد رشدى : مبادئ الفلسفة ، طبعة خليل أحمد
سنية الاسكندرية .
- زكى نجيب محمود : قشور ولباب (فى الفلسفة ، الشك
الفلسفى) دار الشروق ١٩٨٨
- المنطق الوصفى ج ١ ط « مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٥
- المعقول والملا معقول ، ط « دار الشروق بيروت ١٩٨٧
- نحو فلسفية علمية ، الأنجلو المصرية بالقاهرة ١٩٨٠
- طه حسين (الدكتور) : فى الشعر الجاهلى القاهرة ١٩٣٩ .
- من بعيد ، ط ١ دار العلم للملايين بيروت ١٩٨٢
- نقد . واصلاح دار العلم للملايين بيروت .
- قادة الفكر دار المعارف القاهرة ١٩٦٤
- علم الأخلاق لأرسطو طاليس ترجمة الأستاذ أحمد لطفى
السيد « حديث الأربعاء » الجزء الثالث دار المعارف

- شعراؤنا ومترجم أرسطو طاليس حديث الأربعاء ج ٣
دار المعارف بمصر .
- الأيام ج ٢ ط ٢٣ ، دار المعارف القاهرة .
- تجديد ذكرى أبى البلاء مطبعة دار المعارف القاهرة ١٩٣٧
- وجوب درس الآداب ، وتاريخ العرب على طريقة ديكرت .
الفجر ، ١٩٢٦/٤/٢٥
- عادل الغنصيان : ريفيه ديكرت ، مجلة الكتاب المجلد ٩ .
عام ١٩٥٠
- عباس محمود العقاد : ديكرت والفلسفة الحديثة مجلة الكتاب
القاهرة المجلد التاسع ١٩٥٠
- عبد الرشيد الصادق المحمودى : طه حسين وديكرت ، مجلة
مجلة فصول ، المجلد ٣ العدد ١ ، يوليو — أغسطس ١٩٨٣
- عبد العزيز المقالح : طه حسين والشك على الطريقة الأزهرية ،
مجلة العربى الكويتية .
- عبد الغفار مكاوى : عثمان أمين بيت ضيافة لديكرت والغزالي
- عبد الغفار مكاوى (الدكتور) : عثمان أمين ضيافة لديكرت
والغزالي الأهرام القاهرية ١٩٧٨/٤/١٢
- لم الفلسفة منشأة المعارف الاسكندرية .
- عبد المتعال الصعيدى : منطق جديد لمولانا دكتور الجامعة ،
الأخبار ١٩٢٨/١/٢٧
- عبده الراجحى : النحو العربى والدرس الحديث ، دار النهضة
العربية بيروت ١٩٧٩
- عثمان أمين (الدكتور) : شخصيات ومذاهب فلسفية ، دار
احياء الكتب العربية ، القاهرة ١٩٤٥
- العربية ، القاهرة ١٩٤٥ .
- الفلسفة الرواقية (الفصل الرابع من الباب الرابع الرواقية
وديكرت) ط ٣ الأنجلو المصرية القاهرة ١٩٧١
- الفلسفة الرواقية (الفصل الرابع من الباب الرابع الرواقية
وديكرت) ط ٣ الأنجلو المصرية القاهرة ١٩٧١

- بين ابن سينا وديكارت (ص ٢١٠ — ٢٢١) من محاولات فلسفية ، ط ٢ الأنجلو المصرية القاهرة ١٩٦٧
- المثالية الديكارتية ص ٢٢٢ — ٢٤٣ ، محاولات فلسفية .
- رائد الفكر المصرى ط ٢ الأنجلو المصرية القاهرة ١٩٦٥
- الجوانية ، أصول عقيدة وفلسفة ثورة ، دار القلم ، القاهرة ١٩٦٥
- رواد المثالية فى الفلسفة العربية ، دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة .
- فى اللغة والفكر ، معهد البحوث والدراسات العربية القاهرة ١٩٦٧
- لمحات من الفكر الفرنسى ، مكتبة النهضة المصرية ١٩٧٥
- عرض التأملات لديكارت المجلد الأول ، العدد الأول .
- علم الجمال عند ديكارت مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة .
- مقدمة ترجمة كتاب ديكارت ، التأملات فى الفلسفة الأولى ، الأنجلو المصرية ، القاهرة ط ١٩٧٤
- مقدمة ترجمة كتاب ديكارت ، مبادئ الفلسفة ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة .
- على أحمد العنانى (الدكتور) ديكارت : مجلة النهضة الفكرية ، القاهرة .
- على أواميل (الدكتور) : مشروع طه حسين ، الفصل الخامس من « الاصلاحية العربية والدولة الوطنية » المركز الثقافى العربى الدار البيضاء ١٩٨٥
- على بن شريف الموسوى : الديكارتية .. ادونيس وأشياء أخرى . جريدة عمان [١] ١٩٨٨/٤/٢١ ، [٢] مرة أخرى الديكارتية .. ادوين وأشياء أخر ١٩٨٨/٥/١٢
- على عبد الله الدفاع : العلوم البحتة فى الحضارة الاسلامية ، مؤسسة الرسالة بيروت ١٩٨٣

- على عبد الله الخفاج : اسهام علماء العرب والمسلمين في الرياضيات دار الشروق ١٩٨١
- على عبد المعطى (الدكتور) : لينتقر فيلسوف الذرة الروحية دار المعرفة للجامعة الاسكندرية ١٩٧٣
- رؤية معاصرة في علم المناهج ، دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ١٩٧٩
- الفرد نورث هوايتهد فلسفته وميتافيزيقاه ، دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ١٩٨٠
- على مبروك : من الانا افكر الانا احارب من ديكرارت الى مناخم بيجين مجلة مصرية القاهرة ١٩٨٤
- غانم هنا : علاقة الفلسفة الحديثة بمفهوم العقل عند ابن سينا •
- فؤاد زكريا : قيم النهضة الفكرية عند طه حسين الآداب البيزنطية مارس ١٩٧٤
- نقد الاستشراق وأزمة الثقافة العربية • دراسة في المنهج مجلة فكر القاهرية العدد (١٥) أكتوبر ١٩٨٦
- أفاق الفلسفة ، دار التنوير بيروت ١٩٨٥
- قيس هارى : نظرية العلم عند فرنسيس بيكون ، دائرة الشئون الثقافية بغداد ١٩٨٣
- كمال قلته : طه حسين وأثر الثقافة الفرنسية في آدابه • دار المعارف القاهرة ١٩٧٣
- محضر الكشكول : نقد لمحاكاة طه حسين لديكرارت في الكشكول ١٩٢٦/٦/٤
- محمد أحمد الغمراوي : الحكيم ديكرارت واساءة طه حسين اليه • حقيقة الشك عند طه حسين القتح ١٩٢٨/٨/١٦
- النقد التطليلي للشعر الجاهلي •
- محمد ثابت الفندى (الدكتور) : الجزالى شيء من فلسفته صحيفة جامعة القاهرة العدد ٢ ديسمبر ١٩٢٩
- مقارنة الجزالى بديكرارت ، صحيفة جامعة القاهرة ١٩٣٠

— تقديم رسالة ابن سينا فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها ،
القاهرة د • بيانات •

— مع الفيلسوف ، دار النهضة العربية بيروت ١٩٨٠.

— محمد عابد الجابري (الدكتور) : مدخل الى فلسفة العلوم .

ج ٢ المنهاج التجريبي وتطور الفكر العلمى ط ٢ دار الطليعة للطباعة
والنشر بيروت ١٩٨٢

— محمد عبد الستار نصار (الدكتور) : دراسات فى فلسفة

الأخلاق ، دار القلم الكويت ١٩٨٢

— محمد عبد الله الشرقاوى (الدكتور) مدخل نقدى الى الفلسفة .

مكتبة الزهراء القاهرة ١٩٨٨

— محمد عبد الرحمن بيصار (الدكتور) : تأملات فى الفلسفة

الحديثة والمعاصرة ط ٢ مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٧٢ .

— محمد عزيز الجبالي (الدكتور) : من الكائن الى الشخص

دار المعارف القاهرة د •

— من الحريات الى التحرر دار المعارف القاهرة د •

— الشخصانية الاسلامية دار المعارف القاهرة د •

— ورقات عن فلسفات اسلامية دار توبقال للطباعة والنشر ادار

البيضاء المغرب ١٩٨٨

— محمد علي أبو ريان (الدكتور) : الفلسفة الحديثة دار الكتب

الجامعية الاسكندرية ١٩٦٩

— الفلسفة ومباحثها دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ١٩٦٨

— تقديم كتاب د • راوية عباس : مالبرانش أو الفلسفة الالهية

دار المعرفة الجامعية الاسكندرية •

— تقديم كتاب د • راوية عباس ديكرت أو الفلسفة العقلانية

دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ١٩٨٦

— فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة دار المعرفة الجامعية

الاسكندرية ١٩٨٧

- محمد غلاب (الدكتور) : المذاهب الفلسفية العظمى فى
العصور الحديثة • دار احياء الكتب العربية • القاهرة ١٩٤٨
- محمد مبارك : منهجية الشك بين الغزالي وديكارت فى كتابه
نظرات فى التراث ، دائرة الشؤون الثقافية بغداد ١٩٨٦
- محمد مجدى الجزيرى (الدكتور) : مع الفلسفة مكتبة
ممدوح للطباعة طنطا دوت •
- الفلسفة بنظرة حضارية مكتبة ممدوح للطباعة • طنطا دوت •
- محمد مصطفى حلمى (الدكتور) : دراسته فى تقديم ترجمة
الخضيرى فى المنهج •
- ملخص رسالة ماجستير (بالفرنسية غير منشورة) حول
الجوهر بين ديكارت واسبينوزا •
- طه حسين مفكرا ، مجلة الفكر المعاصر ، القاهرة فبراير ١٩٦٦
- مقدمة تحقيق كتاب حميد الدين الكرمانى راحة العقل ، دار
الفكر العربى ، القاهرة ١٩٥٢
- محمد مهران رشوان (الدكتور) : فلسفة الرياضيات ، دار
الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة •
- محمد وقيدى : ما هى الابستمولوجيا ؟ دار الحداثة
بيروت ١٩٨٣
- محمود الخضيرى : مقدمة وتعليقات ترجمة المقال فى المنهج •
الطبعة الرابعة سميركو ، القاهرة •
- كيف نترجم الاصطلاح intuition مجلة علم النفس القاهرة •
- كيف حل كانت معضلة هيوم • صحيفة جامعة القاهرة
العدد (٣) يناير ١٩٣٠
- سلسلة متصلة من تلاميذ ابن سينا فى مائتى عام عالم
الكتاب ١٩٥٢
- من أنصار الشيخ الرئيس • مجلة الثقافة العدد ٦٩١
مارس ١٩٥٢
- تقديم تحقيق الكوثرى للكتاب الاسفرينى التبصير فى الدين •

- محمود شاكر : رسالة فى الطريق الى ثقافتنا دار الهلال • القاهرة دوت •
- محمود أمين العالم : فلسفة المصادفة دار المعارف القاهرة ١٩٧٠
- معارك فكرية دار الهلال القاهرة •
- طه حسين كما يعرفه كتاب عصره ، الهلال القاهرة •
- محمود حمدي زقزوق (الدكتور) : الشك المنهجي عند الخزالي وديكارث مجلة عالم الفكر الكويتية العدد (٣) المجلد (٤) ١٩٧٧
- تمهيد للفلسفة ط ٣ الانجلو المصرية القاهرة ١٩٨٦
- دراسات فى الفلسفة الحديثة ط ٢ دار الطباعة المحمدية القاهرة ١٩٨٨ •
- محمود فهمى زيدان (الدكتور) : مناهج البحث الفلسفى دار النهضة العربية بيروت ١٩٧٤
- النفس والجسد بحث فى الفلسفة المعاصرة • دار الجامعات المصرية • الاسكندرية ١٩٧٧
- محمود قاسم (الدكتور) : دراسات فى الفلسفة الاسلامية، دار المعارف القاهرة ١٩٦٧
- مختار التهامي (الدكتور) : ثلاث معارم فكرية دار المأمون للطباعة والنشر القاهرة ١٩٧٧
- مراد وهبة (الدكتور) : المذهب فى فلسفة برجسون دار المعارف القاهرة ١٩٦٠
- مصطفى النشار (الدكتور) : فلاسفة أيقظوا العالم دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة ١٩٨٨ (الفصل الثالث عشر) •
- ديكارت ، حياة ومنهج مجلة القاهرة العدد ٢٦ يوليو ١٩٨٥
- مهدي عامل (حسن حمدان) : فى الجولة الطائفية ، دار الفارابي بيروت لبنان ١٩٨٦
- موسى الموسوى : فلاسفة أوروبيون من ديكارت الى برجسون دار المسيرة بيروت لبنان ١٩٨٨

- نازلى اسماعيل (الدكتور) : الفلسفة الحديثة رؤية جديدة
مكتبة الحرية جامعة عين شمس ١٩٧٩
- مى زيادة : غرفة فى المكتبة • جريدة الجريدة ١٥/٤/١٩١٥
- البعث العتيد • مجلة المقتطف المجلد ٥٥ عام ١٩١٨
- نجيب بلدى (الدكتور) : ديكارت دار المعارف القاهرة [١٩٥٩]
- دروس فى الفلسفة الحديثة • دار توبقال المغرب ١٩٨٨
- نظمى لوقا (الدكتور) : الحقيقة عند ديكارت واسبنيزا : عالم
الكتب القاهرة ١٩٧٢ الله أساس المعرفة والأخلاق عند ديكارت •
الطبعة الفنية الحديثة القاهرة ١٩٧٢ مشكلة اليقين •
- وفاء عبد الحليم محمود : مفهوم الأخلاق بين ديكارت واسبنيزا
وجون لوك رسالة ماجستير غير منشورة بآداب اسكندرية ١٩٨٨
- ياسين خليل (الدكتور) : منطق الجبرانى فى التحليل
والتركيب • مجلة المجمع العلمى العراقى الجزء الثانى والثالث المجلد
٣٣ عام ١٩٨٢
- يحيى حامد هويدى (الدكتور) : ديكارت الجديد فى دراسات
فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة ط دار الثقافة للنشر والتوزيع • القاهرة •
- يمنى الخولى (الدكتور) : اليقين والعلم بين الغزالى وديكارت
الأهرام ١٥/٤/١٩٨٨
- الشك من الغزالى الى ديكارت مجلّة القاهرة العدد ٨٥
يوليو ١٩٨٨
- يوسف الحوراني : الانسان والحضارة • مدخل دراسة ،
المكتبة العصرية • بيروت صيدا ١٩٧٣
- يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة دار المعارف القاهرة د • ت

خامسا : فصول وكتابات معربة عن ديكارت

- أسموس (ف) جماعة من الأساتذة السوفيت : موجز تاريخ
الفلسفة ترجمة د • توفيق سلوم دار الفارابى بيروت ١٩٨٩

— الكونت دي جلارزا : محاضرات فى الفلسفة العامة وتاريخها
فى الجامعات المصرية ١٩١٨/١٩١٩ مطبعة السعادة بمصر .
— اندريه كريسون : المشكلة الأخلاقية والفلاسفة ترجمة
د . عبد الحليم محمود وأبو بكر ذكرى دار مطابع الشعب القاهرة
١٩٧٩

— تيارات الفكر الفلسفى من القرون الوسطى فى العصر الحديث
ترجمة نهاد رضا منشورات عويدات ط ٢ بيروت لبنان ١٩٨٢
— اندره روبينه : الفلسفة الفرنسية ترجمة جورج يونس سلسلة
ماذا أعرف المنشورات العربية لبنان .
— البان ويدجرى : التاريخ وكيف يفسرونه من كنفوسثيوس الى
توتيبى ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد الهيئة المصرية العامة للكتاب
القاهرة ١٩٧٢

— باتريك ماسترسن : الفلسفة والدين والأغتراب من الكوجيتو
الديكارتي الى فيورباخ . الفكر المعاصر . العدد ٤ ١٩٨٠ السنة الأولى
بيروت لبنان ١٩٧٤

— برتراند رسل : تاريخ الفلسفة الحديثة الجزء الثالث من تاريخ
الفلسفة العربية ترجمة د . محمد فتحى الشفيطى ، الهيئة المصرية
العامة للكتاب القاهرة ١٩٧٧

— ج . د . د . برنال : موجز العلم فى التاريخ اعداد سعد
الفيشباوى ، دار الفارابى بيروت ١٩٨٢ الفصل الخامس الثورة
الصناعية وميلاد العلم الحديث .

— برييه (أملا) : تاريخ الفلسفة فى القرن السابع عشر ترجمة
جورج طرابيشن دار الطليعة بيروت ١٩٨٣ .
— أ . و . بن : تاريخ الفلسفة الحديثة ترجمة عبد المجيد
عبد الرحيم مكتبة الانجلو المصرية القاهرة ١٩٥٨ .
— القس بوتيتير : الفلسفة ترجمة جرجس صعب مطبعة القس
جاورهيوس بيروت ١٨٨٣

- بورتنوى (جوليس) الفيلسوف ومن الموسيقى ترجمة
د . فؤاد زكريا . الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٩٧٤
- بول هازار : أزمة الضمير الأوربي (١٦٨٠ — ١٧١٥) ترجمة
جودت عثمان . محمد نجيب المستكاوي دار الشروق ، بيروت د . ت .
— بيورى ج . فكرة التقدم ترجمة د . محمد حمدى محمود
المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة .
- تريزانددروات : مشكلة النفس والجسد عند ابن سينا
وديكرت . مجلة المستقبل العربى بيروت ١٩٨٣
- جاك شارون : الموت فى الفكر الغربى . ترجمة كامل يوسف،
المجلس الوطنى للثقافة الكويت ١٩٨٤
- جان غال : الفلسفة الفرنسية من ديكرت الى سارتر ترجمة
فؤاد كامل دار الكاتب العربى للطباعة والنشر القاهرة ١٩٦٨
- جون هرمان راندال : تكوين العقل الحديث ج ١ ترجمة جورج
طعمة دار الثقافة بينوت ١٩٦٥ الفصل العاشر من الكتاب الثانى .
- جون لويس : مدخل الى الفلسفة ترجمة أنور عبد الملك ط ١
الدار المصرية للكتب القاهرة ١٩٥٧
- جيمس كولينز : الله فى الفلسفة الحديثة ترجمة فؤاد كامل
مكتبة غريب القاهرة ١٩٧٣
- سسارتر (جان بول) : مواقف (٥) المادية والثورة ترجمة
عبد الفتاح الديدى ، دار الأدب بيروت ١٩٦٥ (الحرية الديكرتية) .
- ستيورات هامبشير : عصر العقل ترجمة ناظم الطحان وزارة
الثقافة السورية — دمشق ١٩٧٥
- الطباطبائى (العلامة السيد محمد حسين) : أسس الفلسفة
والمذهب الواقعى تطبيق الشهيد مرتضى مطهرى تعريب محمد عبد المنعم
الخاقانى دار التعاون للمطبوعات بيروت لبنان ١٩٨١
- فرانسوا جريجور : المذاهب الأخلاقية الكبرى ترجمة قتيبة
المعروف منشورات غويدات بيروت لبنان ١٩٨٤

— فيرنر هاينريخ : ثوزة فى الفيزياء الحديثة فلسفة وفيزياء
دمشق ١٩٨٨

— فيليب فرانك : فلسفة العلم ، الصلة بين العلم والفلسفة ترجمة
على على ناصف ■ المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر بيروت ١٩٨٣

— كرين بيرنتون : تشكيل العقل الحديث ترجمة شوقي جلال ،
المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب الكويت ١٩٨٤

— هنترهيد : الفلسفة أنواعها ومشكلاتها ترجمة فؤاد زكريا ■
دار النهضة العربية القاهرة ١٩٦٩

— هنرى توماس : أعلام الفلاسفة وكيف نفهمهم ترجمة مئرى أمين
دار النهضة العربية القاهرة ١٩٦٤

— هنرى توماس وتوماس دانالى : المفكرون من سقراط الى سارتر
ترجمة عثمان نوية ، الانجلو المصرية القاهرة ١٩٧٠

— ماسينيون (لويس) : تاريخ المصطلحات الفلسفية بالجامعة
المصرية مخطوط ■

— ماكوفلسكى (الكسندر) : تاريخ علم المنطق دار الفارابى
بيروت لبنان ١٩٨٩

— محمد بدر : تاريخ الفلسفة فى المنطق وما بعد الطبيعة ترجمة
حسن حسين المطبعة المصرية ، القاهرة د . ت ■

— محمد تقى مصباح الزيدى : محاضرات فى الايديولوجيا المقارنة
ترجمة محمد عبد المنعم الخافانى ط ٢ منظمة الاعلام الاسلامى
طهران د . ت ■

— محمد شريف : الفكر الاسلامى منابعه وأثاره ترجمة د . أحمد
سلبى دار النهضة المصرية ط ٨ القاهرة ١٩٨٦

— ول ديورانت : قصة الفلسفة ترجمة محمد فتح الله المشعشع
مكتبة دار المعارف بيروت ١٩٧٠

— ول ديورانت : قصة الحضارة ج ٣ بداية عصر العقل ترجمة
محمد أبو درة لجنة التأليف والترجمة والنشر ■

— ج ٣٤ الفصل الحادى والعشرين ، القاهرة ١٩٨٠

سادسا : كتابات عن ديكارت بالانجليزية والفرنسية

— Andre Glusksman : **Deasartes C. est la France** Flammarion, paris 1987.

— Blom . John : Descartes, his **Moral philosophy gnd psyc-**
hology. Trans aith Introdu . by J. Blom, The Harvard press 1978

— J. F. Scott : The Scientific works of R. Descortes, toylar
& Francis (printers) ltd . G. Britain 2 ed 1976.

— S. V. keeling : Descartes Oxford Uni, pres London 2 ed
1968.

— Descartes : Discourse on Method and other writing ,
trans. by F. E. Sutcliffe, penguin Books 2 ed 1970.

فهرس

الصفحة

٣	الاهتمام
٥	التصدير
١١	مقدمة

الفصل الاول : البذور الديكارتية في الجامعة الاهلية

٢٧	٢٩	مقدمة
٢٩	اولا : ديارت في محاضرات ماسينيون
٣١	ثانيا : المنهج النقدي في درس ديكارت عند جلارزا
٣٥	ثالثا : ديكارت في كتابات طلاب الجامعة الاهلية
٣٨	رابعا : ديكارت في كتابات على العناني
٤١	هوامش الفصل الاول

الفصل الثاني : المنهج الديكارتى والنقد الادبى (الخطاب الفلسفى

٤٥	عند طه حسين
٤٧	مقدمة : طه حسين والفلسفة الديكارتية
٥٠	اولا : البدايات الاولى للتوجه الفلسفى عند طه حسين
٥٥	ثانيا : الخطاب الفلسفى اليونانى
٦٤	ثالثا : الخطاب الفلسفى الاسلامى
٦٧	رابعا : الخطاب الفلسفى الحديث
٧٤	حول تطبيق المنهج الديكارتى على الادب
٧٨	المنهج عند محمود شاكر
٨٢	هوامش الفصل الثانى

الفصل الثالث : الديكارتية واللغة الفلسفية العربية — —

٨٩	اولا : مقدمة في الاهتمام بالديكارتية
٩١	ثانيا : مؤلفات الخضرى وشمولية تاريخ الفلسفة
٩٤	ثالثا : الترجمة وبعث اللغة الفلسفية العربية
٩٧	رابعا : الثقافة العربية ومرور ثلثمائة عام على المقال في المنهج
١٠٥	هوامش وملاحظات الفصل الثالث
١١١	هوامش وملاحظات الفصل الثالث

١١٨	الفصل الرابع : الديكارتية والتفسيرات المثالية
١٢٠	مقدمة : عثمان أمين وديكارت
١٢٢	أولاً : البدايات الأولى نحو المثالية
١٢٥	ثانياً : الجوانب الديكارتية في شكلها الديني الإيماني
١٣٢	ثالثاً : الديكارتية الجوانبية ورائد الفكر المصري
١٣٤	رابعاً : ترجمات عثمان أمين واللسانيات الديكارتية
١٣٤	١ - ترجمة التأملات والمبادئ
١٣٦	٢ - الديكارتية واللسانيات التوليدية التحويلية
١٣٨	خامساً : مبرنة ديكارت وتكرز يوسف الحاج
١٤٠	سادساً : الديكارتية واليقين الديني : نظمي لوقا
١٤٥	سابعاً : المثالية التقليدية لدى امام عبد الفتاح امام
١٤٧	ثامناً : الديكارتية والتوجيهات الإبداعية عند الحبابي
١٥١	هوامش وملاحظات الفصل الرابع

١٦١	الفصل الخامس : ديكارت الجديد (التفسير الواقعي والقراءات العلمية)
١٦٣	تمهيد
١٦٤	أولاً : إمكانية تعدد تفسيرات ديكارت
١٦٦	ثانياً : التفسير الواقعي وديكارت الجديد
١٦٦	١ - نجيب بلدي
١٦٩	٢ - يحيى هويدي
١٧٧	ثالثاً : التفسير المادي لفلسفة ديكارت
١٨٠	رابعاً : القراءات العلمية للديكارتية
١٩١	هوامش وملاحظات الفصل الخامس
١٩٧	الفصل السادس : الديكارتية في إطار علوم واعلام تاريخ الفلسفة
١٩٩	تمهيد
٢٠٠	أولاً : ديكارت والعلوم الفلسفية
٢١٤	ثانياً : ديكارت والفلاسفة المحدثين
٢٣٠	هوامش وملاحظات الفصل السادس

الصفحة

٢٣٥	الفصل السابع : ديكرات في سياق تاريخ الفلسفة
٢٣٧	أولا : ديكرات في كتب تاريخ الفلسفة المترجمة للعربية ..
٢٤٧	ثانيا : ديكرات في كتب تاريخ الفلسفة العربية
٢٥٦	هوامش وملاحظات الفصل السابع
٢٦١	الفصل الثامن : ديكرات والفلاسفة العرب
٢٦٣	مقدمة
٢٦٧	أولا : ديكرات والغزالي
٢٧٠	ثانيا : ديكرات وابن سينا
٢٧٦	ثالثا : أفكار ديكرات والمتكلمين والصوفية
٢٨٢	هوامش وملاحظات الفصل الثامن
٢٨٧	الفصل التاسع : الأخلاق الديكراتية
٢٨٩	مقدمة
٢٩٢	مكانة الأخلاق في فلسفة ديكرات
٢٩٥	الأخلاق المؤقتة
٢٩٩	الأخلاق قمة العلوم
٣٠٥	الأخلاق النهائية (العلمية)
٣٠٨	تعقيب على الأخلاق الديكراتية
٣١٠	هوامش وملاحظات الفصل التاسع
٣١٧	ملحق (ببلوجرافيا ديكرات)
٣٤١	الفهرس التفصيلي
٣٤٣	

رقم الابداع ٩٢٣٢ / ١٩٩٠

الجمهورية العربية السورية
وزارة الثقافة
٩٢٥٢٠٤
الطبعة ٢٠٠٢



الدكتوراه في الفكر العربي المعاصر

د. أحمد عبد الحليم

يجب علينا العمل في إطار ما سمعته الفكر العربي المعاصر ، وأن تكون
المعاصرة في مرحلة التكوين والاتصال ، قائدة مسؤولية الجيل الجديد
في البحث عن طبيعته وجوده ومفاهيمه ، والمرتبة أحد هذه المفاهيم
وهي هنا تستلزم بحثاً لمرحلة الفكر العربي المعاصر أثناء التطور
أخرى للمرتبة معرفة كيف أصبح أحد مكوناته نظراً وكيف تعاملت معه البيئة
بمراحل هذه الآن .

ونأتي هذه الدراسة التي تسعى لمعرفة صورة العلاقة الدكتوراه
كعلمة الحكيمة في وعية المعاصر ، في هذا الإطار لتقديم فلسفة دكتوراه
عبر معنى نوات هذه الفلسفة كما تحدثت لدى رؤاها المعاصرة من قبل
الشيخ وطبقه على تاريخ أدب العربي . اللغة الدائرية العربية
العمل والفكر المثالي للدكتوراه . العالم والتفسير الراشدي
الدكتوراه باعتبارها حركة تاريخ الفلسفة والأفكار الراشدي للتراثيات
الفلسفة الحديثة

وقد وضع المؤلف عند بحثه فلسفة منطق التأليف العربي في إطار
المرحلة عاقل الفلسفة إلى أصول طريقة اعلامية بوصفها
الفكر العربي المعاصر ليس بالتيار السائد بل الفكر الدخيل على
الطائفة إلى تواسطه السعي لاستحداث الدائرة وعلى الفلسفة الحديثة
ومثلها وتجاوزها في سبل إبداع فكر فلسفي عربي معاصر

ويوضح المؤلف إلى أي مدى يمثل الفكر العربي بعدد
وأن هذا التحدى يشكل تحدياً عالمياً يستوجب العمل العربي
وتأثير الثقافة العربية التي تسيطر على حوضها مع
سبلها الحضارية في إطار تاريخ الفكر العربي والحضارة

